

Gianni Vattimo

DELLA REALTÀ'

Fini della filosofia



"Della realtà" è un saggio filosofico che documenta un percorso di conoscenza e che alla riflessione sul pensiero di Heidegger unisce una costante attenzione alle trasformazioni della società contemporanea. E al tempo stesso il romanzo di un imprevedibile ribaltamento di prospettiva: un cambiamento che ci riguarda tutti, perché è profondamente radicato nella storia di questi ultimi decenni. Alla metà degli anni Ottanta, quando Gianni Vattimo diede spessore filosofico al postmoderno, fu accusato di essere il cantore del neocapitalismo trionfante e delle sue illusioni. La critica radicale alle ideologie e l'accento sull'interpretazione sembravano funzionali al nuovo orizzonte, sempre più dominato dal virtuale e dalla liquidità immateriale - a cominciare da quella del denaro e della finanza. In questi decenni, dopo che le ideologie sono state scardinate e abbandonate anche sull'onda del "pensiero debole", a dominarci sono stati il principio di realtà e la presunta oggettività delle leggi economiche. Oggi, mentre il capitalismo attraversa una delle crisi più gravi della sua storia, il richiamo alla realtà, in apparenza innocente e intriso di buon senso, diventa uno strumento per imporre il conformismo e l'accettazione dell'ordine vigente. Contro questa ideologia autoritaria, rivendica Vattimo, l'ermeneutica - ovvero la costante pratica dell'interpretazione - diventa uno straordinario



strumento conoscitivo, proprio perché ci consente di superare la dittatura del presente.

Gianni Vattimo

DELLA REALTA'

garzantilibri

Per essere informato sulle novità del
Gruppo editoriale Mauri Spagnol visita:

www.illibraio.it

www.infinitestorie.it

Rob Day, Surreal Woman © Corbis

Progetto grafico:
xxystudio

ISBN 978-88-11-13450-3

© 2012, Garzanti Libri s.p.a., Milano

Gruppo editoriale Mauri Spagnol

www.garzantilibri.it

Gianni Vattimo (Torino 1936) è filosofo noto a livello internazionale. È professore emerito di Filosofia all'Università di Torino ed è parlamentare europeo. Con Garzanti ha pubblicato *Le avventure della differenza* (1980, 1988); *La fine della modernità* (1985, 1991); *La società trasparente* (1989); *Filosofia al presente* (1990); *Credere di credere* (1996, 1998); *Dialogo con Nietzsche* (2000); *Dopo la cristianità* (2002); *Nichilismo ed emancipazione* (2003) e *Il futuro della religione* (2005, con Richard Rorty). Nel catalogo Garzanti è disponibile anche *Una filosofia debole. Saggi in onore di Gianni Vattimo* (2012), a cura di Santiago Zabala.

DELLA REALTA'

Per Sergio Mamino, in memoriam.

INTRODUZIONE

Questo libro presenta, raccolto intorno a due nuclei costituiti dai corsi di Lovanio (1998) e Glasgow (Gifford Lectures 2010), un lungo, e tutt'altro che sistematico, lavoro di riflessione intorno al tema della dissoluzione dell'oggettività o della stessa realtà, cominciato con le prime enunciazioni del «pensiero debole» all'inizio degli anni Ottanta. Quei corsi, nonostante il proposito relativamente sistematico che li aveva ispirati – l'idea di presentare a un pubblico filosofico più ampio e in occasioni più solenni (a Lovanio, cattedra Cardinal Mercier, dove Gadamer anni prima aveva presentato il nucleo di Verità e metodo, e poi a Glasgow, nella prestigiosa serie delle Gifford Lectures) il senso e i risultati del mio lavoro –, sono anch'essi solo delle tappe e non delle vere summae, come forse avrebbero voluto essere. Come tali vengono presentati qui, accompagnati da alcuni saggi dei medesimi anni, editi solo negli atti dei convegni e delle conferenze per cui furono concepiti e scritti. Ho rinunciato all'idea di farne un insieme più sistematico, che evitasse le quasi fisiologiche ripetizioni che si verificano in questi casi. Giudicheranno i lettori se la decisione ha avuto senso, come io credo. Per il diverso peso di certi temi – la koiné ermeneutica e i suoi limiti nel corso di Lovanio; la tentazione del realismo nel corso di Glasgow –, lo scarto temporale dei due corsi risulta determinante. A Lovanio ero reduce da poco dalle lezioni bolognesi confluite poi in *Oltre l'interpretazione* (1994), che avevano inaugurato l'identificazione di ermeneutica e nichilismo come nocciolo del pensiero debole; a Glasgow invece l'avversario da battere mi sembrava già (e oggi più che mai) il ritorno all'ordine che nella cultura, non solo filosofica, si è fatto sentire in questi ultimi anni – effetto forse dell'11 settembre? della lotta contro il terrorismo internazionale? della crisi finanziaria che sembra si possa vincere solo con un «nuovo realismo»: pagare i debiti, lavorare di più e con salari più bassi, stringere la cinghia?

Nel segnalare quelle che secondo me sono le variazioni intervenute in questi anni, confesso anche che alcuni problemi sono

rimasti aperti, anch'essi seguendo un processo di trasformazione e direi di intensificazione. Sono i temi che occupano i due capitoli conclusivi rispettivamente delle lezioni di Lovanio e di Glasgow, che hanno a che fare con gli eschata, le cose ultime. Fino alla fine mi sono domandato se dovessi unificare il tutto in un unico capitolo «escatologico». Troppo complicato, e perciò quelle note sono rimaste com'erano, solo con qualche chiarimento, ma più allo stato di appunti che come testi compiuti. Non a danno della comprensibilità, semmai come segno di una incompiutezza che, in filosofia come in tanti altri campi, non mi sembra qualcosa di cui vergognarsi.

Il risultato non è un volume di divulgazione filosofica per il grande pubblico; ma nemmeno solo documento di un percorso teoretico che si rivolga esclusivamente agli addetti ai lavori o addirittura solo ai biografi – miei o del pensiero debole. Come si vedrà nello svolgimento dei capitoli e nel dispiegarsi dei temi, il significato dell'itinerario che qui si presenta è anch'esso, come il titolo complessivo dell'opera, un paradosso, che potrei riassumere così, riprendendo anche uno dei temi, quello delle virgolette, su cui si sofferma uno dei capitoli di Glasgow: dalla «realtà» alla realtà. In effetti, come ho cercato di chiarire anche con l'aggiunta, in appendice, di alcuni testi scritti nel corso degli stessi anni, il proposito iniziale di prendere congedo dalla realtà «data» – ponendo anzitutto il problema del come del suo darsi (Heidegger: *Es gibt Sein – Es, das Sein, gibt*), in direzione di una consumazione dell'oggettività in quanto effetto del dominio – si è via via concretato in una forma di secondo «realismo», che riconosce le difficoltà di una tale presa di congedo. Se si vuole, l'itinerario a cui qui alludo è quello stesso della nozione di postmodernità, che non a caso, fin dall'inizio, i suoi critici avevano bollato come ideologia pericolosamente vicina alle illusioni del neocapitalismo trionfante. Queste critiche, benché troppo spesso ispirate da un «modernismo» che continuo a ritenere di ispirazione dogmaticamente razionalistica (come mi sembra il caso di Habermas), avevano indubbiamente le loro ragioni. Se devo fissare un momento di svolta, di crisi, o di ripensamento per quanto mi riguarda, indicherei la seconda edizione di *La Società trasparente* (2000), con il capitolo conclusivo sui «limiti della derealizzazione». Come gran parte del lavoro filosofico – se posso dire – che ho fatto fin dagli anni del primo libro su Aristotele (allora si trattava per me di trovare un pensiero

cristiano che non fosse né puramente regressivo – metafisica classica eccetera – né succube di una modernità puramente «liberale»; era la via del «cattocomunismo» che non ho mai smesso di frequentare), anche questa svolta oltre il postmoderno era motivata etico-politicamente, se si vuole «impuramente» ideologica; rispondeva a eventi tutt'altro che interni alla speculazione filosofica, era ispirata da, o reagiva a, la nuova situazione determinata in Italia (e in Europa) dalla vittoria elettorale di movimenti e personaggi nati e cresciuti con la presa di potere da parte dei media – la televisione anzitutto. La possibilità che il peso della «oggettività» venisse alleviato quasi naturalmente (per effetto della tecnologia, alla fine) dal trionfo delle immagini (se hai un solo televisore in casa esso vale come la fonte della verità; ma se ne hai venti sei più libero, sei come l'oltreuomo di Nietzsche che sceglie la propria interpretazione), quella possibilità si rivelava sempre più come un sogno *ausgeträumt*, una illusione perduta. In parallelo con questi «eventi esterni» – la politica, la società di massa e le sue sempre più visibili magagne –, la polemica ricorrente sulle scelte politiche di Heidegger negli anni del nazismo¹ rappresentava un altro movente «realistico» che doveva pesare sempre di più anche sul piano della teoria. Non mi accontentavo della risposta di Rorty a Farías e compagni: scegliendo di stare con Hitler, nel 1933, Heidegger si era comportato come un *son of a bitch*, aveva fatto una scelta morale da condannare; ma era come se Einstein avesse preso la tessera fascista: non intaccava in alcun modo la validità della sua teoria. Una vicenda, questa del nazismo di Heidegger e delle discussioni suscitate da libri come quello di Farías, che aveva un duplice peso per la questione del realismo: da un lato richiamava alla realtà dentro cui le teorie filosofiche stanno e con cui non possono non fare i conti; dall'altro mi pareva smentire anche la tranquillizzante tesi di Rorty, secondo cui si poteva distinguere tra validità di una filosofia e scelte moralmente riprovevoli del suo autore. Del resto, Rorty concepiva la filosofia come una «ridescrizione», che aveva più o meno la «validità» di un romanzo, in fondo «solo» un'interpretazione. Ma a me sembrava che né la filosofia né forse la stessa scienza fossero conoscenze oggettive della «realtà» là fuori, che si potessero separare dall'approccio esistenziale del filosofo o dello scienziato. Dunque, realismo quanto al prendere sul serio la situazione politica del filosofo; antirealismo se si trattava di

ammettere che la filosofia può essere valida come teoria indipendentemente dalle scelte esistenziali dell'autore.

Risultato di queste due linee di riflessione – che certo ora mi appaiono più omogenee di quanto forse non fossero all'epoca – era da un lato la perdita dell'illusione «tecnologica» sulla portata liberante del trionfo delle immagini come fattore di alleggerimento della perentorietà del «reale»; dall'altro, la conferma della costante convinzione che la filosofia non potesse non impegnarsi nelle lotte storiche, anche a costo di clamorosi errori: pensavo, per esempio, che – a parte un uomo come Cassirer, ricco esponente della élite ebraica tedesca quasi «naturalmente» liberale e moderato – i grandi pensatori degli anni Venti e Trenta si erano generalmente schierati: per uno Heidegger nazista c'erano i Lukács e i Bloch stalinisti. Pensando al famoso seminario di Davos del 1930, in cui si erano confrontati il neokantiano Cassirer e l'esistenzialista (non ancora nazista) Heidegger, io sapevo che sarei stato dalla parte di Heidegger, montanaro della Foresta Nera e in fondo esponente di quel proletariato tedesco che era stato rovinato dall'inflazione e anelava a una qualche forma di riscatto. Nessuna simpatia per la scelta nazista di Heidegger, ovviamente. Ma completa comprensione per la sua decisione di schierarsi. Anche in nome di una errata autointerpretazione; Heidegger aveva visto giusto nel pensare la situazione della sua epoca come uno scontro tra potenze tutte dominate dalla frenesia della tecnica, in versione capitalistica o «comunistica». Solo, cedendo a una mitologia tardo-classicistica e preromantica, aveva creduto che la Germania, proprio per la sua relativa arretratezza (che era tale a fine Settecento e certo molto meno evidente nel Novecento) potesse rappresentare il luogo di una nuova Grecia presocratica, premetafisica (come nei sogni del giovane Nietzsche) e dunque anche alternativa alla civiltà del calcolo, della razionalizzazione, della «totale Verwaltung» di cui parlavano anche i francofortesi. (Del resto, ciò che mi colpiva già allora in Adorno era la sua evidente convinzione che il nazismo non fosse finito, che si fosse solo reincarnato nella società di massa americana. Una posizione che in fondo non era tanto lontana da Heidegger.)

Certo, simpatizzavo con Heidegger anche e soprattutto per il suo antiamericanismo; sentendomi però vicino proprio per questo alla sinistra, ai francofortesi. E fedele alla ispirazione «avanguardistica»

dello Heidegger degli anni Dieci, ispirazione che, come si vede pure da alcune pagine dei testi qui pubblicati, resta il punto di riferimento anche per ogni critica «interna» dello heideggerismo, quello nel cui nome rivendico la legittimità di una lettura «di sinistra» di quel pensiero: parlo di destra e sinistra anzitutto per analogia con le vicende della scuola hegeliana, ma non senza una specifica allusione al significato politico attuale dei termini.

Può ben darsi che l'enfasi con cui insistevo sulla decisione heideggeriana di impegnarsi in politica, anche con il risultato fallimentare che sappiamo, fosse una forma di apologia pro domo mea, giacché nel frattempo mi ero sempre più avviluppato a mia volta in un impegno politico – che continuo a credere moralmente più valido di quello di Heidegger, e spero non totalmente fallimentare (anche se qui sono leciti molti dubbi). Un impegno che non interpreto nemmeno lontanamente nel senso «tranquillizzante» che vedo nel giudizio di Rorty sul nazismo di Heidegger. Non sono uno «scienziato» che, avendo meritato la stima dei suoi concittadini per i risultati del suo lavoro, si mette al servizio della comunità presentandosi alle elezioni. In ogni caso, lo stare in politica come parlamentare e membro (indipendente, peraltro) di un partito di cui condivido programmi e iniziative mi ha ulteriormente costretto a misurarmi con la realtà: con le virgolette o no? Appunto, con il problema delle virgolette. Nel senso che ciò che davvero conta, e fa problema sia per il filosofo sia per il politico, e cioè in fondo per chiunque viva in una società, è il salto che proprio le virgolette esigono e implicano. Salto significa decisione, rottura, spesso conflitto. Uno scontro con la realtà, dunque, altro che dissoluzione, trionfo dell'immagine, consumazione pacifica della perentorietà del dato. Le virgolette sono più resistenti di quanto ci si potrebbe aspettare. Ma lo scopo, il fine a cui mirare è ancora sempre quello: liquidare la realtà con le virgolette, la pretesa naturalità e definitività di ciò che è, del «dato», cominciando a scoprire chi è che dà. Es, das Sein, gibt. Così per Heidegger, chi dà, nel dar(si) della realtà, è l'Essere. Solo che l'Essere non è il Dio della tradizione metafisica, del resto nemmeno il Dio del Vangelo è qualcosa del genere. L'Essere non è quel che c'è (e non può non essere), ma è l'evento, ciò che «si dà». Neppure il Dio cristiano è ciò che è e davanti a cui io sto in posizione di pura contemplazione passiva; se è Grazia

coinvolge attivamente chi la riceve. Il darsi dell'Essere è certo anche dono. Ma se non deve venir pensato come l'ob-jectum, ciò che mi sta di fronte e mi si impone, non può che accadere come un evento in cui sono coinvolto e che contribuisco a determinare. Interpretazione, e non rispecchiamento, è ciò che l'ermeneutica e l'analisi esistenziale di Heidegger in Essere e tempo hanno messo in luce – non «rivelato» come qualcosa da guardare e di cui prendere atto. Come si vedrà più articolatamente nei vari capitoli di questo libro, e nel passaggio dalle lezioni di Lovanio a quelle di Glasgow, la novità, sia pur relativa, è l'accentuarsi del senso emancipativo dell'ermeneutica. Non solo la koiné ermeneutica, e cioè la più o meno generale ammissione che l'esperienza della verità è affare di interpretazione, ma la radicalizzazione del coinvolgimento dell'interprete stesso nel processo (anche questa è interpretazione, secondo la clausola della frase di Nietzsche assunta come guida) e dunque nella storia dell'Essere come processo che si può interpretare solo come progressiva dissoluzione dell'oggettività. Una ermeneutica radicalmente pensata non può che essere nichilista e cioè pensiero debole – esercizio di interpretazione legittimato dal «fatto» che l'Essere non si dà (più) come oggettività. È un «fatto»? Sì, ma nel senso letterale della parola, un senso vichiano potremmo dire. La storia (dell'Essere) entro cui ci troviamo gettati è la storia del nichilismo, cioè della metafisica e della sua progressiva dissoluzione, eloquentemente narrata da Nietzsche e ripresa da Heidegger – una storia che non possiamo pensare di guardare dall'esterno (non si dimentichino le origini dell'ermeneutica e l'eredità di Dilthey, decisiva per Heidegger), ne siamo parte e la facciamo mentre ne parliamo.

Non è strano che, a un certo punto di questo itinerario, l'ermeneutica (mi) si sia sempre più chiaramente configurata come una, o la, filosofia della prassi, il termine con cui Gramsci indicava il pensiero di Marx. Che, come ho suggerito in uno dei saggi in appendice al libro, era ancora esposta al rischio di risolversi in fondamentalismo metafisico, nella misura in cui (e se davvero) pensava a una verità in nome della quale smentire le ideologie e le forme della falsa coscienza. Ciò che Marx e il marxismo hanno chiamato critica dell'ideologia, Heidegger lo concepisce e pratica come critica della metafisica, cioè critica della pretesa definitività della verità. Il perché dell'ideologia, in

Marx, è relativamente chiaro: privilegi, volontà di conservarli e ampliarli, divisione di classe, dominio dell'uomo sull'uomo. E in Heidegger? Come nasce la metafisica?

Non c'è in Heidegger alcuna pretesa di risalire alle origini, pensandole per giunta come strutture autentiche perché originarie (mentre in Marx resta una sorta di fede nella uguaglianza iniziale, rotta dalla accumulazione originaria e così via). Il «già sempre» che si ripete tanto spesso in *Sein und Zeit* è un'espressione da prendere sul serio: la metafisica non nasce (anche se Heidegger, proprio in coincidenza con il suo «errore» nazista, sembra pensare a un mondo premetafisico, la *Frühe* dei presocratici, che però sfugge subito).² La riconosciamo non perché abbiamo presente un modello alternativo, ma perché produce gli effetti di negazione della libertà che Heidegger vive con l'avanguardia primonovecentesca. Del resto, tutta l'ontologia heideggeriana è una «ontologia negativa», o ancor meglio «sospensiva»: non abbiamo alcuna esperienza dell'Essere come tale, siamo già sempre nel nichilismo (la storia nella quale «dell'Essere come tale non ne è più nulla»): gli enti appaiono in quanto l'Essere si cela o si sospende. Ma ciò vuol forse dire che sarebbe «meglio» se l'Essere si desse come tale e non lasciasse apparire gli enti? Si vede chiaramente che questa domanda non ha senso. Non dimenticare l'Essere lasciando che gli enti ne occupino il posto significa solo sospendere l'ente nella sua pretesa di perentorietà.

In questa lettura «di sinistra» di Heidegger c'è molto di eredità cristiana, sua e mia: l'idea di una *parusia* che lascia sussistere la storia proprio in quanto si sospende, e che tuttavia le dà senso e la orienta. Ma c'è di più, credo. Anche qui con una qualche analogia tra Heidegger e il suo interprete. Dopo la disavventura nazista, come si sa, Heidegger sviluppò la sua riflessione quasi esclusivamente meditando sulla poesia e sulle parole epocali della *Frühe* premetafisica, in termini spesso così auratici da rendere poco comprensibile il suo messaggio (un'abitudine allo stile ermetico e oracolare che certa filosofia recente crede di dover imitare, perlopiù con esiti grotteschi). Insomma, toccata la politica da vicino, e subita una grave scottatura, sembrò rendersi conto della impossibilità di immaginare un qualche ordine storico dopo la dissoluzione della metafisica della presenza. Quanto al suo (modesto?) interprete, l'analogia consiste in questo: le fortune e sfortune della

sinistra, in Italia e in Europa, sembrano leggibili, almeno filosoficamente o, se si vuole, religiosamente, come una vocazione all'anarchia che non si adatta a formularsi in programmi storico-politici determinati. Possiamo forse parlare di riformismo vs rivoluzione. Può sembrare una esagerazione presuntuosa, ma non è inverosimile leggere le vicende della sinistra politica italiana ed europea anche nei termini del Sartre della Critica della ragione dialettica ([1960], tr. it., Il Saggiatore, Milano 1963): finora ogni presa del potere da parte di forze di sinistra ha sempre dato luogo a una «ricaduta nel pratico-inerte», a un ritorno all'ordine – proprietario, bancario, atlantico. Noi sappiamo che questi esiti fallimentari di ciò che via via ci è apparso come «rivoluzione» – da quella sovietica a quella cinese, e poi, si licet, alle nostre esperienze riformiste, fino allo stesso progetto dell'Unione europea, che è parso all'inizio il modo di realizzare un socialismo dal volto umano – non sono segno di una essenziale incapacità dell'umanità di costruire una società più giusta; potremmo anche indicare via via le forze storiche (la «reazione in agguato»?) che hanno condotto al fallimento questi esperimenti. E tuttavia è quasi fatale che il ripetersi di tali fallimenti si interpreti anche come segno di qualcosa di essenziale. L'idea di anarchia con cui si conclude il corso di Glasgow, e che riprende e generalizza il senso di un grande libro su Heidegger di un filosofo troppo presto scomparso (Schürmann),³ non è una professione di fede metafisica; è solo l'esito di una meditazione sulla prassi possibile qui e oggi, ma anche una sorta di «applicazione» della ontologia negativa heideggeriana. Che, con qualche apparenza ulteriormente paradossale, sembra tornare alla Stimmung esistenzialistica del primo Heidegger. La prospettiva «politica» che si apre a partire dalla ontologia ermeneutica e dal nichilismo heideggeriano non è quella di un progetto di ordine a cui mettere mano alacramente e con la convinzione «positiva» dei costruttori: come dice Benjamin nelle Tesi di filosofia della storia, quel che ispira i rivoluzionari non è tanto la visione del mondo felice che costruiranno per i loro discendenti, quanto l'immagine degli avi asserviti. Spirito di vendetta? No, ma la consapevolezza che il darsi dell'Essere implica ancora sempre progettualità e dunque volontà di cambiamento, conflitto. In fondo, vita.

Parte prima

LE LEZIONI DI LOVANIO

EFFETTO NIETZSCHE

Se mi propongo di esporre una serie di riflessioni filosofiche sul tema della (fine della) realtà è perché ritengo – sento, ho l'impressione che non mi pare infondata – che proprio in relazione a certi esiti della filosofia di oggi, esiti non marginali o semplicemente di scuola, si faccia sentire una specie di Notschrei, se non un grido almeno un'esclamazione di impazienza, una sorta di desiderio diffuso di realismo (o, pare a me, una tentazione di realismo). A questo alludevano i vari sensi che, nella presentazione originaria di queste lezioni presso la cattedra Cardinal Mercier di Lovanio, avevo collegato al titolo *De la réalité*, *de realitate* alla latina; della realtà, per favore; dalla realtà verso... Di fronte agli sbocchi nichilistici dell'ermeneutica, che io ritengo peraltro impliciti in gran parte degli orientamenti filosofici odierni, si fa sentire una domanda di realtà. Parlo dunque di realtà anche perché credo così di rispondere a una domanda diffusa. È questo tra l'altro il solo modo in cui la filosofia può «fondarsi sull'esperienza», come spesso ha preteso di fare credendo di dover per ciò richiamarsi ai «dati» più elementari delle sensazioni. L'esperienza cui la filosofia ha da rispondere, e corrispondere, è solo la domanda da cui si sente – con tutta l'imprecisione che ciò comporta, ma non era minore l'imprecisione dell'esperienza «pura» degli empiristi – interpellata.

Non mi sembra che gli esiti nichilistici dell'ermeneutica siano semplicemente un malinteso da dissipare. Sono anzi convinto che proprio in quanto orientata a questi esiti l'ermeneutica sia la filosofia della nostra epoca – nel doppio senso, soggettivo e oggettivo, del genitivo. Dunque non intendo affatto rispondere al bisogno di realismo «liberando» l'ermeneutica dall'accusa, o dal sospetto, di nichilismo. Non mi propongo nessun ritorno alla realtà, ai fondamenti, alla solidità di una ontologia con i piedi per terra, contro i rischi dell'irrazionalismo dilagante, come mi pare succeda in certi odierni ritorni alla

fenomenologia, coniugata ora con l'attenzione alle scienze cognitive, ora con l'interesse per un'etica e una teologia di ispirazione levinassiana,¹ o in quel «pensiero tragico»² che mette insieme la dialettica negativa di origine francofortese con una lettura di Heidegger come teologo apofatico, o infine nel neokantismo di un Apel o di un Habermas. Penso piuttosto a un movimento di presa di congedo, di distacco, di dissoluzione e indebolimento della realtà, che vedo delinearsi in molteplici aspetti della cultura contemporanea, e che a mio avviso la filosofia può solo cercare di interpretare accompagnandolo verso esiti emancipativi. Non parlerò dunque contro il nichilismo del pensiero e della cultura di oggi, ma invece a favore di una più esplicita assunzione di esso come vocazione (anche in senso religioso) della nostra epoca e come sua specifica chance di emancipazione.

Il primo passo che mi propongo di fare è posto, come dice il titolo, sotto il segno di Nietzsche. Nietzsche viene qui evocato non come «oggetto» della storiografia filosofica, con tutti i problemi che i suoi testi continuano a porre agli storici. Senza esagerare il senso di questo richiamo alla terminologia heideggeriana, dirò che voglio leggere Nietzsche non in modo *historisch*, ma in modo *geschichtlich*, e in ultima analisi, *geschicklich*. Dove, come forse è opportuno ricordare, la lettura *historisch* sarebbe appunto quella diretta a un accertamento filologico del senso dei testi nietzschiani; accertamento che agli occhi dell'ermeneutica appare perlomeno problematico, quando non sia diretto da un proposito storico in senso attivo (nel senso della *res gesta*, o gerenda: che cosa cerco in Nietzsche e perché), il quale non può dispiegarsi autenticamente (almeno, con la dovuta serietà) se non cogliendovi anche un aspetto di destino (*Geschick*). In altri termini: so bene che c'è una quantità di problemi filologici aperti circa il senso dei testi di Nietzsche, e qui non intendo impegnarmi a sostenere con discussioni dettagliate che questo senso è necessariamente quello che io vi trovo.³ Se si vuole, ciò che intendo fare è «servirmi» liberamente di alcuni testi di Nietzsche per interpretare la nostra (mia?) situazione presente e, circolarmente, servirmi di questa lettura della situazione per interpretare quei testi. Così facendo, credo anche di corrispondere all'esplicita ambizione di Nietzsche, che voleva essere il profeta del secolo venturo. È proprio delle profezie il fatto di poter essere comprese solo via via che, in qualche misura, si realizzano. Aggiungiamo che

Nietzsche si sentiva profeta anche come Fuersprecher, avvocato e portavoce, di un processo, l'eterno ritorno dell'uguale, che secondo lui era già in atto da sempre. Come spero di poter mostrare più chiaramente nello sviluppo del discorso, il fatto di parlare solo in nome di ciò che già avviene è un altro carattere specifico dell'ontologia nichilistica nella quale dovrebbe sfociare esplicitamente e coerentemente l'ermeneutica.

Ma, anzitutto: perché, e in che senso, l'ermeneutica deve sfociare in una ontologia esplicitamente nichilistica?⁴ Ciò è richiesto, alquanto paradossalmente, dalla contraddizione che Nietzsche stesso nota in un famoso frammento dei suoi appunti postumi: «Non ci sono fatti, solo interpretazioni», a cui aggiunge: «Anche questa è un'interpretazione».⁵ Se l'ermeneutica di oggi non si compie in una esplicita ontologia nichilistica, dimentica per l'appunto questa conclusione decisiva e si espone alla giusta accusa di autocontraddizione performativa con cui i realisti hanno sempre creduto di poter liquidare il nichilismo, così come lo scetticismo.

Se la tesi dell'ermeneutica più radicale (ma anche, semplicemente, più coerente, almeno nella misura in cui non decida di ridursi tutta a una disciplina tecnica, all'arte dell'esegesi) si può riassumere in questa frase di Nietzsche, è evidente che l'enunciato non potrà presentarsi come descrizione di un fatto, come una proposizione metafisica sulla realtà, che sarebbe «obiettivamente» costituita da interpretazioni e non da fatti. Mi sembra innegabile, anzitutto, che l'ermeneutica come filosofia generale – nel senso che ha acquistato almeno a partire da Heidegger e Gadamer – non può che formularsi nella sentenza di Nietzsche. Non è affatto pacifico, anzi è altamente discutibile, che la famosa enunciazione di Gadamer in Verità e metodo⁶ «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache» («L'Essere che può venir compreso è linguaggio») riguardi solo quel genere di Essere che può venire compreso, cioè gli oggetti delle «scienze dello spirito» (potremmo dire: le forme simboliche, le formazioni spirituali come testi, istituzioni e così via). Gadamer non ha mai esplicitamente avallato una interpretazione nichilistica radicale di questa frase⁷ e, in genere, dell'ontologia ermeneutica; ma l'insieme del suo pensiero autorizza almeno una tale interpretazione, nella misura in cui non si può certo attribuirgli un atteggiamento di tipo kantiano o diltheyano, che separerebbe l'ambito della comprensione interpretativa, del Verstehen,

da quello della spiegazione scientifico-sperimentale. Gadamer ha ragione nel voler mantenere una qualche differenza tra il linguaggio delle scienze positive e quello delle scienze dello spirito (che secondo lui è più direttamente legato al linguaggio quotidiano).⁸ Ma rimane vero che secondo lui qualunque esperienza è possibile solo nell'orizzonte del linguaggio, e dunque della comprensione. L'esperienza, ogni genere di esperienza, è possibile perché noi «siamo un dialogo» (Hölderlin), perché ereditiamo una lingua naturale che costituisce la nostra precomprensione del mondo. Del mondo, sottolineiamolo, e non dell'Essere, giacché sarebbe impossibile pensare che la precomprensione sia qualcosa di anteriore all'Essere. L'Essere – del mondo, e di noi stessi – si dà solo nella comprensione (e) nel linguaggio. La tesi secondo cui l'Essere, che può essere compreso, è linguaggio non può dunque applicarsi solo all'ambito delle scienze dello spirito. Se l'esperienza è possibile solo sulla base di una apertura previa, che secondo Heidegger e Gadamer è quella del linguaggio, si dovrà dire che ogni «fatto» è prodotto di un'interpretazione.

Sebbene questa conclusione non si trovi esplicitamente nell'opera di Gadamer, si può dire che dopo di lui e dopo Heidegger la distinzione diltheyana tra scienze della natura e scienze dello spirito, che implicava anche (e forse necessariamente, in quel quadro concettuale) la superiorità metodica delle prime – giacché il modello nomotetico di scienza resta dominante in Dilthey, ed è verosimilmente una diretta eredità kantiana –, risulta completamente rovesciata: le scienze della natura si sviluppano solo nell'orizzonte del linguaggio che è naturalmente ereditato con la stessa costituzione storica del nostro essere-nel-mondo, cioè entro quella apertura previa che condiziona ogni esperienza e che, dunque, ne costituisce l'ineludibile carattere interpretativo.

Interpretazione significa proprio questo, in Essere e tempo: poter accedere al mondo in virtù di una precomprensione che ci costituisce e che si identifica con l'eredità della nostra lingua storico-naturale. Si potrebbe dire che non siamo tanto lontani da Kant, con la differenza che qui si è del tutto dissolta la credenza kantiana nella stabilità «naturale» degli a priori. Come si sa, per Kant ogni esperienza delle cose è resa possibile da un «equipaggiamento» di cui il soggetto dispone naturalmente: tutti gli esseri razionali finiti esperiscono il mondo nelle

forme a priori di tempo e spazio, e lo ordinano secondo categorie (come quella di sostanza, di causa ed effetto eccetera) che sono uguali in tutti, di qui l'universalità e «oggettività» dei nostri giudizi e dei saperi. Ma questo soggetto trascendentale di Kant non è un vero soggetto, come aveva già osservato Dilthey e come ribadisce continuamente Husserl nella Crisi delle scienze europee, è solo il correlato dell'oggetto delle scienze. In un certo senso, proprio in quanto l'esperienza è resa possibile solo dagli a priori di cui il soggetto dispone «prima» di incontrare il mondo, si può dire che già in Kant ci sia un preludio di ermeneutica. Il Dasein heideggeriano (cioè l'uomo come esistente), però, è costituito da una precomprensione radicalmente finita, *geworfen*, gettata nel concreto di una condizione storicamente determinata; dunque non è il portatore di una ragione umana sempre uguale. Non dimentichiamo che ciò che separa Heidegger da Kant è la nascita della coscienza storica del XIX secolo, e soprattutto il sorgere dell'antropologia culturale, non meno che le prime avvisaglie del «tramonto dell'Occidente» e della sua fede in sé stesso come centro e criterio di ogni vero umanismo.

Tornerò più avanti sulle implicazioni ontologiche della *Geworfenheit* heideggeriana. Quanto a Nietzsche, il suo pensiero si può vedere come una tappa ancora provvisoria sulla via che conduce dal soggetto trascendentale di Kant al Dasein storicamente gettato di Heidegger. È ciò che ho voluto mettere in luce con i titoli dei primi due capitoli di questo libro: per Nietzsche, il mondo vero è divenuto favola (secondo un altro famoso passaggio della sua opera tarda, *Crepuscolo degli idoli*),⁹ e cioè: nel suo pensiero la radicalizzazione del carattere sempre finito e gettato della comprensione dà luogo per ora soltanto a un relativismo che si limita a rovesciare, senza davvero superarlo, il naturalismo positivista. Secondo il lungo frammento giovanile *Su verità e menzogna in senso extramorale*,¹⁰ la «conoscenza» non è altro che l'effetto della creazione di metafore da parte di un soggetto che dal canto suo non ha una struttura stabile e che è costituito da una mobile gerarchia di pulsioni. Si tratta di un'attività sempre soggettiva, anche se Nietzsche – che rimane in ciò tributario del naturalismo positivista – non rinuncia a indicare l'istinto di sopravvivenza come base per l'attività della conoscenza. Questo movente di base non garantisce però una stabilità comparabile a quella della ragione kantiana. Siccome la

sopravvivenza, nelle condizioni naturali, dipende sempre dalla lotta tra i viventi, le metafore che vengono create nell'attività della conoscenza sono sempre differenti e, come dice ancora il frammento giovanile, si stabilizzano solo in modo provvisorio, in connessione con le configurazioni delle relazioni di dominio, sia all'esterno sia all'interno del soggetto. Non c'è alcun modo di fissare una volta per tutte le metafore «più favorevoli» alla sopravvivenza, e dunque il riferimento a questo impulso «naturale» non permette di concludere a una qualunque unità. La natura di Nietzsche non è più quella di Kant, che poteva ancora fungere da forza divina capace di ispirare la creatività del genio artistico. È solo la natura matrigna di Schopenhauer, dominata dalla lotta di tutti contro tutti. Inoltre, neanche l'istinto di sopravvivenza è qualcosa di insuperabile e di definitivo: negli appunti dell'ultimo periodo, Nietzsche (ritornando in qualche senso al suo schopenhauerismo giovanile) considera l'arte proprio come una capacità di innalzarsi anche al di là dell'impulso di sopravvivenza. Per quanto sotto molti aspetti ancora radicato in un quadro naturalistico di impronta positivista, e anche a costo delle tante contraddizioni che rimarranno aperte fino alla fine, il prospettivismo di Nietzsche non si lascia dunque riportare a nessun «principio di realtà».11

Anche queste contraddizioni della filosofia nietzschiana, croce e delizia degli interpreti, sono profetiche, non meno che la sua dissoluzione del kantismo. Nel senso che, in ciò che ho ritenuto di poter chiamare la «koiné ermeneutica» del pensiero di oggi – ossia, il quasi generale accordo sul carattere interpretativo dell'esperienza (e) della verità¹² –, non si va in generale oltre le conclusioni problematiche di Nietzsche: la conoscenza non è altro che interpretazione; e anche questa è un'interpretazione – ma tale conclusione non dà luogo, tranne che in Heidegger, agli sviluppi che meriterebbe. L'ontologia nichilistica che si annuncia in Nietzsche, in queste condizioni, rimane poco più che un nichilismo implicito, dando luogo ad atteggiamenti relativisti e irrazionalisti che, per reazione, stimolano il bisogno – che chiamerei nevrotico – di un ritorno al «realismo». Nella forma oggi più popolare, il prospettivismo di ispirazione (anche) nietzschiana si presenta come una ripresa del pragmatismo che considera più o meno insuperabile il riferimento delle molteplici interpretazioni alla cornice, in fondo non storica, dell'istinto di sopravvivenza.¹³

Sia pure con una certa circospezione uso il termine «nevrotico» per connotare il bisogno di ritorno al realismo che sento diffuso nella mentalità contemporanea. Sarebbe difficile giustificare qui l'uso di questo termine in tutta la sua ampiezza e specificità, almeno nella misura in cui esso sembra rimandare necessariamente all'idea di uno stato «normale», e cioè, ancora una volta, a qualcosa che fungerebbe da «principio di realtà». Una simile osservazione può tra l'altro far capire la difficoltà, alla quale non è sfuggito Nietzsche stesso, di sottrarsi al linguaggio e all'atteggiamento della metafisica «oggettivistica». Senza dilungarmi oltre su questo problema, terminologico ma non solo, dirò che uso l'aggettivo «nevrotico» senza alcuna pretesa di rigore, assumendolo in un senso impreciso ma comune, per indicare che le radici del bisogno di realismo si trovano secondo me in un disagio psicologico piuttosto che in una esigenza strettamente conoscitiva. Cioè: non è per corrispondere a un qualche ordine reale che, di fronte al nichilismo prospettivista di Nietzsche (e di molto relativismo attuale), si invoca un ritorno al realismo. Di fatto, anche presso i «realisti» si trova spesso una complessa miscela di argomenti «fondazionali» (rivendicazione della portata «oggettiva» delle percezioni, della insuperabile passività dell'intuizione sensibile e via dicendo) e di argomenti ad hominem, retorico-persuasivi, che di frequente fanno appello alle conseguenze inaccettabili del nichilismo ermeneutico, in quanto questo aprirebbe la via alla dissoluzione di ogni morale (se Dio è morto, tutto è permesso) e, soprattutto, a un pericoloso screditamento delle scienze sperimentali. Una simile mescolanza di argomenti descrittivi e di argomenti storico-morali si trova talvolta anche presso i pensatori ermeneutici: persino Verità e metodo di Gadamer può apparire come una rivendicazione del carattere interpretativo dell'esperienza, fondata però sulla descrizione fenomenologica «obiettiva» delle sue autentiche strutture. Lo stesso vale, naturalmente, per l'analitica esistenziale di Essere e tempo, che tuttavia, nello sviluppo del pensiero heideggeriano, si rivela sempre più chiaramente come quella scala che deve essere lasciata cadere una volta che si sia entrati nel pagliaio.

Siamo di nuovo di fronte alla, apparente o reale, contraddizione performativa che Nietzsche esplicita nella conclusione della sua frase: «Anche questa è un'interpretazione». Quel che accade – non in

Heidegger, certo, e solo apparentemente in Gadamer, ma di sicuro in gran parte della koiné ermeneutica di oggi – è che si assume più o meno coscientemente la sentenza di Nietzsche – non ci sono fatti, solo interpretazioni – come una descrizione dello stato di cose, dunque come una tesi metafisica. Possiamo vedere qui una conferma della difficoltà – su cui non ha mai smesso di meditare Heidegger – che incontra il pensiero nel cercare una via oltre l’oggettivismo metafisico? Anche per coloro che ammettono che la conoscenza è interpretazione, e cioè accesso al mondo con la mediazione di una precomprensione, è difficile adattarsi all’idea che vi sono solo argomenti ad hominem, solo interpretazioni rischiose, responsabili (ma non necessariamente irragionevoli), storicamente situate e inevitabilmente «interessate» – e ciò soprattutto in un campo come la filosofia, che non è mai una «scienza normale» nel senso kuhniano del termine.¹⁴

L’attualità del nichilismo prospettivistico di Nietzsche – che non per caso costituisce il tema del capitolo conclusivo di Conoscenza e interesse di Habermas, un libro che può considerarsi una sorta di introduzione (sia pure polemica) alla koiné ermeneutica di oggi – si può agevolmente documentare in un testo, più recente di quello habermasiano e di provenienza «analitica», come *Mind and World* di John McDowell, del 1994.¹⁵ Questo testo è estremamente significativo non solo per la chiarezza e il rigore dell’esposizione, ma soprattutto perché, a mio avviso, mostra: (a) la legittimità di una ermeneutica di impronta nietzschiana anche per una sensibilità «analitica» come quella dell’autore; (b) la persistenza di un pregiudizio metafisico-descrittivo che impedisce di seguire fino in fondo (e, secondo me, con Heidegger) le implicazioni della verità dell’ermeneutica per la filosofia stessa («anche questa è un’interpretazione»).

McDowell trova che il rapporto tra mente e mondo tende a presentarsi – negli autori che esamina e discute, da un lato Donald Davidson, dall’altro Gareth Evans, del resto assunti come emblematici di atteggiamenti teorici largamente diffusi – come una oscillazione tra due poli opposti, uno riportabile al «coerentismo» di Davidson, l’altro che si rifugia in ciò che, con Sellars, McDowell chiama «il mito del Dato». «Siamo inclini a cadere in un’oscillazione intollerabile: in una fase siamo portati a un coerentismo che non può dar conto del rapporto del pensiero con la realtà oggettiva, e nell’altra ricadiamo nel ricorso al

Dato, che si rivela inutile» (Mente e mondo, p. 24). Il carattere «intollerabile» dell'oscillazione non viene in questa sede ulteriormente discusso e spiegato (forse anche qui si potrebbe parlare di «nevrosi»?).

Per capire perché il coerentismo non possa valere come preferibile di per sé bisogna tener conto delle ragioni che McDowell presenta nelle pagine precedenti del libro, e che si possono riassumere così: il coerentismo non rende giustizia all'esperienza di non arbitrarietà che facciamo nella conoscenza del reale. E in ogni caso, come egli mostra nella discussione, il coerentismo di Davidson – per il quale una credenza può essere «provata» solo con un'altra credenza, mentre la percezione sensibile può produrre solo «effetti» – si limita a isolare un mondo di cause-effetti (fisici, neuronal eccetera) dal mondo delle credenze che ne è indipendente. Si noti che, come scrive McDowell, «secondo Davidson l'esperienza (o, potremmo dire, la percezione) ha una rilevanza causale per le credenze e i giudizi di un soggetto, ma non ha alcun rapporto con il loro status rispetto alla giustificazione [...]». L'esperienza non può valere come una ragione per nutrire una credenza» (Ivi, p. 15). Il che significa che «l'idea di Davidson è che non possiamo uscire dalle nostre credenze» (Ivi, p. 17). Quanto al mito del Dato, che McDowell analizzerà esaminando un'opera di Gareth Evans,¹⁶ se ne esce secondo lui mediante una confutazione dell'idea di formazione del concetto per via di astrazione che si richiama alle osservazioni di Wittgenstein sul linguaggio privato. Analizzando le considerazioni di Wittgenstein, in particolare la sua nozione di definizione ostensiva privata, McDowell mostra che l'idea che il concetto si formi per astrazione da esperienze singole è giustamente rifiutata da Wittgenstein in base al principio secondo cui «una mera presenza non può essere il fondamento di alcunché» sul piano dei concetti e dei giudizi (Ivi, p. 20). Il Dato è sempre dato, nel suo presentarsi frammentario e puntuale, a una persona singola. (Una osservazione che potrebbe essere sviluppata, diversamente da come accade in Wittgenstein e nello stesso McDowell, nella direzione heideggeriana e derridiana di una delegittimazione più generale della presenza e della sua pretesa perentorietà ontologica.) Se capisco bene la tesi di McDowell, per diventare fondamento di enunciati e di giudizi il dato offerto dalla mera presenza constatata nella sensazione ed eventualmente assunto nella definizione ostensiva privata ha bisogno di

essere sussunto entro una rete discorsiva che può provenire solo da una attività spontanea del soggetto.

Spontaneità è un termine esplicitamente kantiano. Per mettere fine all'oscillazione sterile – e «intollerabile» – tra puro coerentismo e mito del Dato, McDowell si richiama infatti a Kant, sia pure interpretandolo in modo molto personale e non privo di fraintendimenti. L'opposizione tra concetti e dati, che si esprime senza mediarsi nell'oscillazione descritta, proviene infatti dalla radicale differenza che separa la spontaneità dei concetti dalla recettività e passività delle sensazioni. È, come si ricorderà, il problema che Kant intese risolvere con la dottrina dello schematismo, dottrina che McDowell, curiosamente, non ricorda nella sua discussione, salvo offrirne una specie di surrogato «aristotelico». Questa dimenticanza è probabilmente tutt'altro che casuale, giacché sembra che McDowell intenda la spontaneità dell'intelletto e della ragione kantiana confondendola quasi completamente con la libertà nel senso di facoltà di scelta, di modo che, in certi passi del suo testo, l'applicazione degli a priori ai dati della sensibilità finisce per apparire una iniziativa libera del soggetto conoscente. Si legga per esempio a pagina 13: «Le capacità concettuali poste passivamente in gioco nell'esperienza appartengono a una rete di capacità volte al pensiero attivo, una rete che governa razionalmente le reazioni agli impatti del mondo sulla sensibilità tese alla comprensione». Questa «rete», che fa le funzioni dello schematismo kantiano, non è affidata all'arbitrio del soggetto conoscente ma non è neppure una dotazione «naturale» immutabile; McDowell ricorre al termine di «seconda natura», che usa richiamandosi ad Aristotele, con il risultato di volgere il kantismo in una direzione hegeliana. La rete è una sorta di sistema di forme a priori che sono però storicamente qualificate, e McDowell la chiama perciò Bildung, cultura. Ma fa parte del «nostro modo di attuarci come animali», e qui di nuovo la vicinanza con il prospettivismo di Nietzsche, seppure solo implicita, è chiaramente visibile. Senza seguire più a lungo la discussione di McDowell, mi sembra indubbio che anche nel suo caso, che ho assunto come esemplare del prospettivismo di origine analitica, siamo di fronte a una visione naturalistica del carattere interpretativo dell'esperienza che non matura in una assunzione del nichilismo proprio perché, o in quanto, si concepisce come una descrizione «esterna» di strutture

«date». Non ci sono fatti, solo interpretazioni – peraltro non arbitrarie perché rette dalla logica della (seconda) natura e dunque, come in Nietzsche, della sopravvivenza. Ma che anche questa sia un'interpretazione, rimane una conclusione del tutto fuori gioco.

Riassumiamo il senso di questo excursus per il nostro tema: lo iato inquietante che sembra sussistere fra la spontaneità della ragione e la passività della sensibilità può essere superato se non si pensa più la natura esclusivamente nei termini deterministici dello scientismo moderno; è natura a pieno titolo, un aspetto della nostra natura di animali razionali il fatto di vivere sempre entro un ambiente di cultura, di tradizione, di Bildung, che ha per noi il senso e la portata di una seconda natura. Gli schemi intellettuali che applichiamo ai dati dell'esperienza sensibile sono modi non arbitrari di interpretare il mondo perché sono conformi, appunto, a questa seconda natura che è la cultura (dominante?) della nostra società, la quale, non dimentichiamolo, non è intangibile, e cioè diviene storicamente. Il carattere naturale di questa seconda natura, potremmo concludere, non consiste tanto nel suo corrispondere a una essenza immutabile delle cose, ma piuttosto nel fatto che, ça va sans dire, si identifica con la naturalezza dei fatti conformi alle aspettative, agli usi eccetera. Una conclusione che non è esplicita in McDowell, ma che sembra perfettamente in accordo con tutto questo suo discorso, e della cui persuasività, almeno in vista degli obiettivi che si propone, si può legittimamente dubitare. Se infatti si tratta di giustificare con questa idea non meccanicistica di natura il senso di attrito che comunque è implicito nell'esperienza della conoscenza e che, in tal modo, renderebbe la passività dell'esperienza sensibile meno irrimediabilmente eterogenea rispetto alla spontaneità della ragione, ciò che alla fine ci troviamo ad aver guadagnato è l'idea che la cogenza e l'attrito dipendono dalla forza con cui gli schemi concettuali propri della cultura entro la quale siamo gettati si impongono in ogni nostro incontro con il mondo. Quel che colpisce, in senso letterale, la nostra sensibilità come un dato esterno e intrattabile non è altro che la forza dello spirito oggettivo hegeliano, o, in termini nietzschiani, della cultura dominante, «la voce del gregge in noi». Una conclusione che non esiterei a condividere se non si fermasse qui, se cioè non rimanesse

anch'essa impigliata nella contraddizione performativa che la *koiné* ermeneutica di oggi non sembra aver saputo superare.

Sebbene per una via piuttosto lunga, ritorniamo al nostro punto di partenza nietzschiano: non mi pare infatti che questa posizione di McDowell – che trovo esemplare anche, almeno in termini molto generali, di altre posizioni affini, come il neopragmatismo di Rorty o il «realismo interno» di Putnam – sia lontana dalla tesi nietzschiana secondo cui non vi sono fatti, ma solo interpretazioni. Che se ne distingue soltanto per una più esplicita consapevolezza del carattere sempre sociale, e anzi autoritario, della *Bildung* e della tradizione. Gadamer, rispondendo alle obiezioni di Habermas,¹⁷ ha almeno fornito argomenti capaci di fugare il sospetto di tradizionalismo e autoritarismo: gli orizzonti storici entro cui l'esperienza della verità sempre si colloca non sono mai chiusi – pure questo sarebbe un arbitrario irrigidimento oggettivistico-metafisico, che dà luogo appunto all'equivoco tipicamente metafisico che è il relativismo. I pensatori di tradizione analitica come McDowell, invece, non sembrano rendersi conto che la naturalità della loro seconda natura (o anche, la naturalità del mondo rortyano della conversazione, anch'esso «naturalmente» preferibile per ragioni di sopravvivenza) nasconde, ancora sempre, il problema del concreto formarsi storico della *Bildung*, con i suoi aspetti conflittuali e di dominio – proprio quel problema della storicità effettiva dello stesso pensatore ermeneutico che impediva a Nietzsche di fermarsi alla «constatazione» (obiettiva) del carattere interpretativo della conoscenza. Del resto, in questa chiusura alla problematica storico-concreta della *Bildung*, i pensatori analitici non fanno che ricalcare un atteggiamento già ben presente nel secondo Wittgenstein, le cui analisi del linguaggio si distinguono da un *Andenken* di tipo ermeneutico¹⁸ proprio per l'assenza della dimensione storica.

Il «naturalismo» – temperato dal richiamo ad Aristotele – di McDowell mi sembra dunque esemplare del fatto che, in definitiva, i pensatori di formazione analitica che pure sono più vicini alla *koiné* ermeneutica – penso qui a Hilary Putnam, a Nelson Goodman, allo stesso Rorty, a Bas Van Fraassen e al più recente *Scientific Perspectivism* di Ronald Giere (University of Chicago Press, 2006) – rimangono fermi a un atteggiamento simile al prospettivismo nietzschiano inteso come una dottrina descrittiva della struttura «reale»

dell'esperienza. Ci sono buone ragioni per ritenere che Nietzsche stesso non abbia sviluppato fino in fondo le conseguenze dell'osservazione conclusiva secondo cui «anche questa è un'interpretazione». E tuttavia egli aveva una consapevolezza abbastanza chiara di queste conseguenze, nella misura in cui non si riteneva soddisfatto del prospettivismo inteso come dottrina descrittiva del reale stato delle cose. Questo, almeno, mi pare sia il senso di una delle più significative pagine di Così parlò Zarathustra,¹⁹ quella del discorso «Il convalescente» (nella terza parte), in cui Zarathustra rimprovera ai suoi animali di aver frainteso la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale. Mentre essi cantano gioiosamente «tutto va, tutto ritorna, eterna gira la ruota dell'essere», Zarathustra li biasima aspramente perché hanno dimenticato lo sforzo che a lui è costata la sua opera «di sette giorni», nel corso della quale ha dovuto mordere e sputare via la testa del serpente (ne parla un discorso precedente, «La visione e l'enigma»). Voi, dice Zarathustra, avete dimenticato il mio sforzo terribile e avete fatto di tutto ciò «una canzone da organetto». Non mi addentro qui in una discussione dettagliata (del resto, cfr. il mio Il soggetto e la maschera), ma mi sembra chiaro che, sul tema dell'eterno ritorno, ma anche su quello, del resto molto vicino, del prospettivismo, Nietzsche è perfettamente consapevole che la sua dottrina non è la descrizione e l'enunciazione teorica di una struttura metafisica data. Bisogna mordere la testa del serpente per «istituire» l'eterno ritorno. Per il tema che ci interessa qui: la dissoluzione della realtà nell'interpretazione è anch'essa un (atto di) interpretazione, che mette in gioco la storicità dell'interprete, e non una scoperta o il venire in luce di un errore passato che si svelerebbe in base a una obiettiva conoscenza dei fatti. Gli animali di Zarathustra prendono l'eterno ritorno troppo alla leggera, proprio come se si trattasse di uno spettacolo, di un gioco. Ciò non si può dire letteralmente dei pensatori ai quali ho alluso poco fa – non meritano certo di essere accusati di aver fatto dell'ermeneutica una canzone da organetto, né di essere trattati come animali, sia pure di Zarathustra. E tuttavia, come ho argomentato più ampiamente altrove (per esempio Oltre l'interpretazione), il limite del nietzschianismo più o meno esplicito che circola nella odierna koiné ermeneutica, anche nel suo lato «continentale» (penso a Derrida, anzitutto), consiste proprio nel non aver sviluppato fino in fondo la conclusione della sentenza di

Nietzsche – anche questa è un’interpretazione. Nelle parabole di Zarathustra l’errore degli animali non è analizzato in modo più preciso. Ma non è difficile leggere una tale analisi nel resto delle opere di Nietzsche, un’analisi che giustifica il mio precedente uso del termine nevrosi. Non potendo, come noi del resto, spiegare la persistenza del bisogno di oggettività come un bisogno teorico «puro» – cioè come se esprimesse un impulso originario al rispecchiamento fedele delle cose, indipendentemente da interessi, passioni, pregiudizi (dunque, da tutti quegli «effetti di volontà» che, per Cartesio e per la tradizione razionalistica, causano l’errore in quanto prevalgono indebitamente sulla chiarezza dell’intelletto) –, Nietzsche dà ragione della passione per la verità oggettiva richiamandosi a motivazioni psicologiche o più generalmente antropologiche.

La tesi per cui non ci sono fatti, ma solo interpretazioni, ha anzitutto un senso gnoseologico, che forse non è il più originale e che si fonda sul fenomenismo radicale del già citato frammento Su verità e menzogna: la creazione di metafore, in cui consiste la conoscenza, è un’attività degli individui, ma alla fine un linguaggio della verità si costituisce insieme alla stessa costituzione della società: i più forti impongono il proprio linguaggio come la lingua «normale», che si deve usare per farsi comprendere e per dire la verità «in senso extramorale» – cioè per produrre delle descrizioni «vere» della realtà «là fuori». Nell’idea di un linguaggio metaforico «normale», che riduce tutti gli altri sistemi di metafore individuali al rango di pure espressioni poetiche soggettive, si evidenzia un altro elemento, ancora più importante di quello puramente gnoseologico, per la koiné ermeneutica di oggi: l’idea che il linguaggio «normale» non sia altro che un sistema di metafore (anch’esse in origine puramente soggettive) che si è imposto sugli altri per ragioni niente affatto teoriche e «pure», ma per motivi pratici e relazioni di dominio.

Questo modello, alquanto rozzo, si articola e complica nello sviluppo del pensiero nietzschiano. Anzitutto mediante una sorta di estensione della sociologia alla psicologia individuale. Non è infatti solo la società in senso stretto a ridurre violentemente la moltitudine delle metafore nei limiti di una gerarchia dominata dal linguaggio «normale»; anche quello che noi chiamiamo individuo è in effetti un *dividuum*, una molteplicità in cui l’identità si costruisce attraverso una

lotta, mai definitivamente conclusa, tra forze diverse, che dà luogo a configurazioni più o meno stabili (*Umano troppo umano*, t. I, af. 57).²⁰ È qui, precisamente, che si introduce la nozione di interpretazione. Secondo un importante passo della *Gaia scienza* (af. 354),²¹ la gerarchia che si stabilisce all'interno del soggetto è determinata dalle stesse motivazioni sociali di cui parla il frammento giovanile sulla verità come metafora: la stessa autocoscienza non è affatto necessaria per l'individuo-dividuo in quanto tale, è richiesta solo perché egli possa comunicare e «rispondere» di sé nella relazione di dominio. Anche senza esagerare l'importanza di questa osservazione, è chiaro in Nietzsche il rapporto tra gerarchia interiore del soggetto e bisogni pratico-sociali. Se non sono i rapporti di dominio, sarà il bisogno di sopravvivenza più genericamente inteso a strutturare gerarchicamente il *dividuum* in modo relativamente stabile. In ogni caso, non si può separare in Nietzsche la pressione delle esigenze di sopravvivenza da quella esercitata dalle relazioni di dominio. È ciò che diviene sempre più chiaro negli scritti dell'ultimo periodo, dalla *Genealogia della morale*²² agli appunti che secondo un progetto poi abbandonato aveva pensato di riunire sotto il titolo di *La volontà di potenza*, benché, riguardo a questa espressione, si debba tener conto che la potenza non è per lui una nozione eminentemente politico-sociale, giacché la lotta per la potenza è anche e soprattutto un conflitto di interpretazioni, nel quale nessun livello, dunque né quello della forza fisica né quello del dominio politico, può considerarsi più fondamentale di altri. Il Nietzsche degli scritti postumi, insomma, non è (o non è soltanto) il teorico di una società di signori e servi che regolano il loro rapporto mediante una lotta per la vita o la morte, né un teorico della selezione naturale. Quel che dice nel lungo frammento sul nichilismo europeo scritto a *Lenzerheide* nell'estate del 1887, secondo il quale, nello scatenarsi della lotta di tutti contro tutti che segue alla morte di Dio, non vinceranno i più violenti ma i «più moderati», si spiega appunto in base all'idea che la potenza è l'imporsi di una interpretazione su altre interpretazioni, e che un tale predominio non si stabilisce necessariamente in base alla violenza fisica. Il che naturalmente non esclude che la volontà di potenza, come volontà di interpretazione, creatività simbolica, invenzione di metafore, possa essere a sua volta intimamente condizionata dalle tracce interiorizzate del dominio e della

violenza («la voce della coscienza è la voce del gregge in noi», Gaia Scienza, af. 50). Nella prospettiva postmoderna che io continuo a professare (nonostante da molti sia dichiarata dé[post]modé), si può anche ragionevolmente pensare che la koiné ermeneutica – che, se vale la mia ipotesi, è divenuta egemonica in una larga parte della cultura di oggi – sia stata resa possibile dalla trasformazione dei rapporti sociali nel senso di una riduzione della violenza a opera della tecnologia, della diffusione del benessere economico, dello stabilirsi di regimi politici democratici. È un po', come si vede, il discorso di Herbert Marcuse – oggi ingiustamente dimenticato – sulla repressione addizionale e sulle possibilità di emancipazione che la nostra società possiede e non sfrutta abbastanza radicalmente. In Nietzsche: Dio è morto, ma deve passare ancora molto tempo prima che l'annuncio della sua morte sia ricevuto (Gaia Scienza, af. 343).

Tutti questi livelli di significato che si trovano nella «gnoseologia» di Nietzsche devono essere qui ricordati al fine di non ingannarsi sul senso di una tale operazione di scavo: non si tratta di arrivare al livello ultimo, che funzionerebbe ancora da principio di realtà. Il bisogno di realismo è, in fondo, un effetto di ressentiment, del «vizio del cane invecchiato alla catena» (Umano troppo umano, t. I, af. 34). Sono invece proprio questi molteplici e irriducibili livelli di significato che sostanziano il carattere «profetico» della sentenza di Nietzsche su fatti e interpretazioni, e ne costituiscono la permanente attualità. Questa attualità ci diventa evidente anche perché, nel frattempo, abbiamo conosciuto Marx, Freud e i tanti «maestri del sospetto» che hanno segnato la cultura dell'ultimo secolo. Essa offre almeno un filo conduttore per cominciare a spiegare la «resistenza» del realismo che, nella koiné ermeneutica odierna, impedisce di sviluppare fino in fondo le implicazioni della clausola «anche questa è un'interpretazione» che Nietzsche stesso ha lasciato come sospesa, o comunque nello stato di un'oscura profezia, non riuscendo a chiarirne tutte le implicazioni storico-esistenziali-ontologiche. Che saranno il tema delle nostre successive riflessioni, sotto la guida di Heidegger.

EFFETTO HEIDEGGER

Abbiamo evocato, in conclusione del capitolo precedente, la «resistenza» del realismo, una resistenza che, dal punto di vista di un pensiero che non si voglia più metafisico, non può che qualificarsi come nevrotica, almeno nel senso generico che ho indicato. Diciamo che il «bisogno di realtà» non è affatto una «ultimità» naturale, è sempre qualcosa di positivo, nel senso che nasce da una scelta culturale, da una abitudine storica che si può chiamare anch'essa una specie di «seconda natura», ma che non possiede la intangibilità e la rigidità storica della prima natura. È questa abitudine che impedisce al pensiero di spingersi fino alle conseguenze nichiliste della sentenza di Nietzsche, prendendo atto fino in fondo che «anche questa è un'interpretazione». Il bisogno di realtà è nevrotico, potremmo dire, perché si rifiuta di prendere atto della esigenza «logica» (anch'essa, del resto, niente affatto «naturale», ma solo una possibilità aperta al pensiero) di riconoscersi collocati dentro a quel gioco dell'interpretazione che si dichiara come il solo «reale». Mi rendo conto che, trovandoci qui di fronte a due possibilità equivalenti, giacché nessuna delle due ha la cogenza metafisica delle essenze «naturali», rischiamo di dover considerare nevrotica pure la scelta di sviluppare logicamente fino alle estreme conclusioni il nichilismo nietzschiano. Anche questa è «solo» una decisione, allo stesso titolo dell'altra. Ci sono buoni motivi per preferirla? La risposta si articola su vari livelli. Anzitutto, c'è l'inevitabile circolarità dell'atteggiamento ermeneutico, che si «prova» solo sviluppando le proprie premesse, in un senso pragmatistico che l'ermeneutica è ben lontana dal negare. La circolarità qui è riconosciuta esplicitamente, e questa sarebbe già una buona ragione per preferire la via nichilista a quella realista. La quale è nevrotica proprio in quanto si rifiuta di ammettere il suo carattere di scelta pratica, di abitudine acquisita. Tutto si riporta, come si vede, al fatto di non volersi riconoscere implicati nel gioco dell'interpretazione;

in ultima analisi, a un rifiuto della finitezza, che (e questo forse dovrebbe essere il vero «realismo», non nevrotico) implica una posizione determinata nel mondo, e dunque una «presa di posizione». In termini esistenzialistici, kierkegaardiani, si potrebbe dire che la stessa possibilità di scegliere fra un atteggiamento realistico e uno ermeneutico «dimostra» che quello corretto è quest'ultimo, che cioè siamo in una situazione aperta in cui si annunciano delle possibilità e non si impone una «natura». Siamo «imbarcati», come direbbe Pascal; anche la scelta di non scegliere, di rifugiarsi nella realtà obiettiva, è già una scelta. Parlare di rifugiarsi, qui, non è improprio: rispetto all'ammissione ermeneutica dell'apertura e della scelta, il realismo appare come una chiusura, che rassicura e soffoca nello stesso tempo.

So bene che argomenti di questo tipo sembrano troppo poco filosofici, oscillanti tra il più banale psicologismo e sociologismo e i limiti di ogni argomento ad hominem. Ma siamo chiari: le ragioni che l'ermeneutica può addurre per «provare» la propria validità non possono essere che di questo tipo, anche se ciò non significa che si possa accettare qualunque tesi. Uscire dalla metafisica obiettivistica vuol dire pure trovarsi nella condizione di dover costruire una razionalità tutta storica – in fondo, per questo, più umana, ancora una volta finita e dunque sempre situata e mai neutrale, orientata in un senso che dipende da una decisione – del singolo e/o di un'intera cultura.

Tutti questi, come si vede, sono argomenti che si riconducono a Heidegger (anche qui, detto per inciso, non a uno Heidegger «filologico», storiografico, ma *geschichtlich* e *geschicklich*). L'antirealismo, per chiamarlo così, dell'ermeneutica non si è affermato nella tradizione di Schleiermacher e di Dilthey, ma a partire da Essere e tempo.¹ In quest'opera, Heidegger propone un'analisi dell'esistenza che lega strettamente l'esperienza al progetto finito, gettato, *geworfen*, che ciascuno di noi è. Ricordo qui solo i punti principali di questa analisi: esistere significa essere-nel-mondo; il mondo sono le cose; e queste, innanzitutto e perlopiù (*zuerst und zumeist*), ci si danno come strumenti, giacché ci riguardano sempre originariamente come ostili o amichevoli, utili o dannose eccetera, e mai come oggetti neutrali a cui si attribuirebbe un «senso» solo in un secondo tempo. In quanto esistenti, dunque, noi siamo sempre *bestimmt*, intonati, orientati secondo

preferenze e repulsioni, mai semplicemente-presenti (vorhanden) in mezzo agli oggetti, ma attivamente situati e impegnati in azioni dirette a sfuggire certe cose e a cercarne certe altre. Questa è l'idea di esistenza come «progetto». È solo entro l'orizzonte di un progetto che le cose «si danno». Di qui la centralità dell'interpretazione: esperienza e conoscenza della verità sono un'articolazione del progetto, di quella precomprensione che noi, come esistenti, già-sempre siamo.

Prima di esaminare le conseguenze dell'approccio heideggeriano all'esistenza come progetto, che costituiranno la base della sua ontologia, fermiamoci un momento a osservare che sembra esservi, in Heidegger stesso, una contraddizione. Essere e tempo sembra presentarsi come la «scoperta» fenomenologica del carattere oggettivamente progettuale dell'esistenza, che giunge alla nozione di interpretazione riconoscendola come un «fatto». Il che vorrebbe dire che l'analitica esistenziale heideggeriana ci mette di fronte a evidenze obiettive. Ora, le analisi di Essere e tempo non sono certo costruzioni arbitrarie o pure fantasie, ma è certo che Heidegger non le intraprende con un atteggiamento neutrale. Ben prima di Essere e tempo, Heidegger «sa» già dove vuole arrivare con la sua analisi dell'esistenza.

Nella nuova e definitiva edizione di Wegmarken (uscito per la prima volta nel 1967), che preparava poco prima della morte (1976) e che era destinata alla Gesamtausgabe,² Heidegger volle includere, oltre alla conferenza su «Fenomenologia e teologia», anche la lunga, inedita recensione della *Psychologie der Weltanschauungen* di Karl Jaspers (1919) che aveva scritto tra il 1919 e il 1921. Anche senza esagerare il significato «testamentario» di tale decisione, l'importanza di questo scritto per capire la formazione del pensiero heideggeriano non può sfuggire a nessuno. Per quel che ci interessa qui – l'analisi dell'esistenza e la conoscenza come circolo di precomprensione e interpretazione –, la discussione del testo di Jaspers è rivelatrice. Jaspers, ricorda Heidegger, ha voluto studiare la *Psychologie der Weltanschauungen* per comprendere «che cos'è l'uomo»³ e cioè per costruire una psicologia generale capace di delineare nella sua totalità l'orizzonte della psiche. Nella prefazione, Jaspers scriveva anche che così facendo intendeva fornire «schiarimenti e possibilità come strumenti per una riflessione su sé stesso (sulla propria visione del mondo)».⁴ Quest'ultimo intento, dice Heidegger, è quello

«propriamente filosofico». Non si tratta naturalmente di pretendere che Jaspers giudichi le visioni del mondo che studia sulla base di una sua concezione sistematica assunta come la «verità»; tuttavia, ciò che egli stesso dice del proprio intento ci autorizza a domandare se egli si ponga «in maniera radicale la questione dei motivi originari e generatori di senso, dei motivi storico-spirituali» verificando «se questi motivi soddisfino al senso fondamentale del filosofare» o se «manchino di un'appropriazione originaria» (Segnavia, p. 433). Nelle pagine seguenti, Heidegger introdurrà l'espressione *faktische Lebenserfahrung* (esperienza di vita reale), che si trova al centro del suo corso «Introduzione alla fenomenologia della religione» del 1920-21 (Ivi, p. 439). L'intento «propriamente filosofico» di Jaspers, quello di mettere in gioco la propria *Weltanschauung*, non si realizza, secondo Heidegger, nell'opera. Jaspers finisce per dimenticarlo, dedicandosi invece a una presentazione panoramica, oggettivante, e in definitiva «estetica» (Ivi, p. 452), dei vari tipi di *Weltanschauung*. Questo atteggiamento si chiama estetico non perché si ponga in una prospettiva che guarda alla bellezza e alla forma; potrebbe infatti avere anche una ispirazione morale. È estetico, invece, in quanto guarda al proprio oggetto – da un punto di vista che Gadamer più tardi caratterizzerà come «coscienza estetica» – come a un oggetto di pura contemplazione. Non si può possedere il senso dell'esistenza, dice Heidegger, nella «intenzione teoretica [contemplativa, oggettivante, n.d.a.], ma solo nell'attualizzazione [Vollzug] dello “io sono”, un modo di essere dell'Essere dell'io» (Ivi, p. 457). Tutto ciò «implica che non si faccia esperienza dell'io come qualcosa di collocato in una regione, come di un caso individuale di un universale» (Ivi, pp. 458-459). E ancora: «Qui, l'io deve essere inteso come il proprio io, storicamente effettivo, pieno, concreto, come lo si incontra nella propria esperienza storicamente concreta» (Ivi, p. 459). Storicità concreta non significa affatto, qui, «il correlato di una osservazione teoretica che mira alla storia-oggetto, bensì, al contrario, al contenuto [...] e alla modalità del prendersi cura di sé, da parte dell'io» (Ivi, p. 461). Il che non ha nulla a che fare con un ampliamento ulteriore della «coscienza storica» dominante, intesa come collezione di conoscenze sul passato, uso pratico di queste informazioni, critica delle sopravvivenze obsolete. Non si tratta, in una parola, dello *Historisches*, della storiografia, ma

della storia in atto che si rapporta attivamente al proprio passato. Jaspers, e prima di lui la fenomenologia husserliana, hanno assegnato alla filosofia il compito di andare «alle cose stesse». Dunque, senza alcun presupposto. Già nelle prime pagine della recensione, Heidegger aveva scritto che «l'assenza di presupposti deve essere qui intesa in senso filosofico, e non scientifico. Per giungere alle cose stesse che considera la filosofia [...] può darsi che sia necessaria una decostruzione e una ricostruzione radicale, un confronto autentico con la storia che noi stessi siamo» (Ivi, p. 435). Distruzione – o decostruzione – di che cosa, lo si capisce nel contesto dello scritto, dove non si tratta ancora di «metafisica» da superare, nel senso del «secondo» Heidegger, ma si parla invece del fatto che i presupposti oggettivi, panoramici, estetici che alla fine si impongono nel libro di Jaspers sono il risultato di una tradizione accettata senza critica, e nemmeno assunta coscientemente. A causa di una tale soggezione alla tradizione «noi non vediamo propriamente i fenomeni dell'esistenza, non esperiamo più il senso di coscienza e di responsabilità insito in ciò che è storico, il quale non è solo qualcosa che si conosce attraverso i libri, ma ciò che noi stessi siamo e sulla cui base sussistiamo» (Ivi, p. 462; traduzione leggermente ritoccata, n.d.a.).

Un termine che ritorna spesso in questo scritto, e che cito poco per la difficoltà di tradurlo adeguatamente, è *Vollzugssinn* – senso di attuazione. Per esempio: «Il contesto di esperienza che, secondo il suo *Bezugssinn* [senso di riferimento] è orientato storicamente verso l'io, ha un carattere storico anche secondo il suo *Vollzugssinn* [senso di attuazione]» (Ivi, p. 460). Heidegger cerca qui di nominare la storicità vissuta come assunzione attiva dell'eredità e, poco più avanti, si volgerà anche verso, e contro, la fenomenologia dello stesso Husserl (come mi pare evidente dalle pp. 462-464).

Mi sono fermato alquanto su queste note a Jaspers perché, a parte il fatto che contengono già in nuce molti temi di Essere e tempo, esprimono un atteggiamento che, senza essere «realista» e obiettivista nel senso corrente della parola, non inclinano affatto verso l'arbitrio dello *everything goes*, nemmeno nel senso di intendere la filosofia come ridecrizione più o meno letteraria del mondo. In queste pagine c'è invece uno sforzo di coerenza, la ricerca di una razionalità che si esercita proprio nel mettere in discussione i presupposti, quegli stessi di

cui voleva liberarsi la fenomenologia (e Jaspers, anche sulla traccia della Wertfreiheit di Weber), a costo di ricadere in un atteggiamento che Heidegger più tardi chiamerà metafisico, già qui vedendone chiaramente l'impraticabilità per la filosofia.

Il testo della recensione a Jaspers risponde anche, più o meno completamente, al problema delle «buone ragioni» per preferire l'ermeneutica al «realismo». Si può realizzare la libertà a partire dai presupposti solo collocandosi esplicitamente nella propria storicità vissuta, assunta cioè nel suo Vollzugssinn. C'è già qui il nocciolo della presa di distanza da Husserl, che rischia di «non assumere l'esperienza piena nel suo Vollzugssinn storicamente effettivo, nell'io storicamente esistente» (Ivi, p. 463; traduzione modificata, n.d.a.). L'epoché fenomenologica consiste già qui, per Heidegger, nel mettere fuori gioco ogni modello di neutralità teoretica a favore di una assunzione esplicita del Vollzugssinn. È proprio per essere fedele al richiamo di Husserl di andare alle cose stesse che Heidegger, alla fine, gli diventa infedele. Ma sarebbe inesatto dire che l'accento posto sulla faktische Lebenserfahrung e sul Vollzugssinn risponda a un'esigenza di più rigorosa fondazione teorica. Nelle stesse pagine che stiamo discutendo, Heidegger esclude che si possano descrivere fenomenologicamente le diverse esperienze dell'esistenza (estetica, morale, religiosa) dal punto di vista di un modello di tipo teoretico (Ivi, p. 463).

Senza affrontare qui l'illustrazione del corso «Introduzione alla fenomenologia della religione» tenuto a Friburgo nello stesso periodo in cui scriveva la recensione a Jaspers, lo ricordo solo per richiamare una delle radici indiscutibili, mi pare, della differenza che fin da questi primi anni Venti separa Heidegger da Husserl, e cioè appunto l'interesse personale per la teologia. Husserl lo ricorderà del resto in una sua lettera del 1920/5 assicurando Natorp sul fatto che ormai il suo giovane assistente si è «liberato dal cattolicesimo dogmatico». Husserl era arrivato alla filosofia dalla matematica; Heidegger, invece, dalla teologia cattolica. Presso di lui è decisamente più sensibile quello che, parafrasando un titolo di Ernst Bloch, si potrebbe chiamare lo «spirito dell'avanguardia». Il libro di Bloch, Geist der Utopie, del resto, esprime bene l'atmosfera dei primi decenni del secolo,⁶ la rivolta contro il dominio dell'esteriorità, della razionalizzazione sociale, in nome dell'esistenza e del suo carattere aperto e contraddittorio. Questa

atmosfera è la stessa che Heidegger evocherà, molti anni dopo, nel discorso pronunciato in occasione della sua nomina all'Accademia delle scienze di Heidelberg,⁷ quella atmosfera caratterizzata dalla popolarità di Dostoevskij, dalla Kierkegaard-Renaissance, dal primo diffondersi dell'opera di Nietzsche. L'espressionismo filosofico di Bloch, la teologia dialettica di Barth, e prima ancora il dibattito su Natur- e Geisteswissenschaften, sono altrettante testimonianze di questa atmosfera. Negli anni intorno alla prima guerra mondiale si era enormemente intensificato quel processo di razionalizzazione del lavoro sociale che ispirerà, più tardi, la polemica di Tempi moderni di Chaplin così come l'immaginario dei futuristi e le utopie catastrofiche del cinema espressionista. Il tono «esistenzialista» della cultura filosofica, artistica, letteraria e teologica di quegli anni è tutto uno sforzo di opporsi a quella che, più tardi, Adorno avrebbe chiamato la totale Verwaltung, l'organizzazione totale della società.

Senza mettere in discussione l'influsso di Husserl e in genere della tradizione filosofica tedesca, è anche e soprattutto a questo sfondo che bisogna riferirsi per capire il senso e la portata della riproposizione heideggeriana del problema dell'Essere. Ha senso ritenerla solo uno sviluppo della questione husserliana delle ontologie regionali e dell'ontologia fondamentale? Già nella parte pubblicata di Essere e tempo Heidegger respinge la nozione metafisica di verità come corrispondenza. Almeno su questa base – ma sempre più chiaramente sulla base di testi come la recensione a Jaspers e il corso sulla religione pubblicati nel frattempo – è impossibile attribuirgli l'intento di ritrovare, con la sua ricerca, il senso «obiettivamente» vero dell'Essere, che la metafisica avrebbe dimenticato sostituendovi un senso «falso». Ciò che gli interessa indagare, fin dai primi anni Venti, è piuttosto il fatto «storico» di questo oblio, lo stesso oblio che stava alla base della totale Verwaltung che si andava costruendo negli anni Dieci del secolo, e a cui l'avanguardia opponeva la nuova sensibilità esistenzialista.

Radicalizzazione dell'appello fenomenologico zu den Sachen selbst; sensibilità allo spirito dell'avanguardia e alle sue motivazioni etico-politiche piuttosto che puramente teoriche; tracce consistenti dell'interesse religioso e teologico che non aveva ancora messo da parte: sono queste le componenti principali che si coagulano nel programma di riproposizione del problema (dell'oblio) del senso

dell'Essere che guida Essere e tempo. Di ciò bisognerà sempre tener conto, come filo conduttore per l'interpretazione di tutta l'opera di Heidegger, facendolo valere anche, quando sia necessario come nel caso dell'adesione al nazismo, contro l'autointerpretazione di Heidegger stesso.

A questo punto della discussione, mi pare che dovrebbero risultare chiari almeno i motivi per cui l'ermeneutica di Heidegger si colloca sulla stessa linea del motto di Nietzsche «non ci sono fatti, solo interpretazioni». Ma oltre a questo, credo che si cominci a intravedere in che senso Heidegger sembra essere l'unico pensatore del Novecento a prendere sul serio pure la conclusione della sentenza nietzschiana: «Anche questa è un'interpretazione». È vero che, nei testi che abbiamo ora citato, Heidegger insiste sulla storicità del Dasein soprattutto allo scopo di mettere fuori gioco l'obiettivismo di cui è vittima Jaspers (e in fondo anche la fenomenologia husserliana). Quel che importa a noi, tuttavia, è il senso più ampio del richiamo al Vollzugssinn. Benché non tematizzi ancora esplicitamente l'autenticità (Eigentlichkeit), Heidegger ritorna continuamente sul senso «proprio» (eigentlich) della filosofia, che consiste nell'assumere la propria situazione storica non solamente in termini di Historie, di insieme di dati storiografici da raccogliere e catalogare, ma in un atto che, invece di limitarsi al rispecchiamento obiettivo del dato, è a pieno titolo iniziativa storica come res gesta, e perciò geschichtlich.

Che cosa viene dunque, in Heidegger, da questa attenzione al Vollzugssinn (che, detto una volta per tutte, è il «senso che si costituisce mentre lo si riconosce», così più o meno si deve intendere; o anche: che si dà nel suo compiersi nella nostra comprensione attiva; insomma: conosciamo la storia e questo è un nuovo atto storico)? Ho detto che questo si chiamerà, in Essere e tempo, autenticità; che, e Heidegger lo ripete sempre, ha a che fare non con una particolare qualificazione morale del comportamento (giacché, alla fine, un comportamento autentico sarebbe «meglio» solo perché non «falso» nel senso della corrispondenza, obiettivamente corrispondente a qualcosa, al me stesso «vero»), ma proprio con l'apertura non metafisica della storicità. Solo al progetto autenticamente aperto, dirà Heidegger in Essere e tempo, le cose si svelano nella loro verità. Chiariamo: non si tratta di assumere la propria storicità in modo autentico perché così le

cose ci appaiano meglio in tutta la loro verità oggettiva. Si tratta di liberarle dalla falsa luce in cui le colloca la concezione obiettivante della metafisica. Per collocarle dove, e perché? La preferenza, sia pure non etica nel senso del rispetto per la legge, che Heidegger mostra per l'autenticità è ispirata dalla sua volontà di oltrepassare la metafisica. Come ho accennato, questa volontà è più una volontà motivata etico-politicamente che descrittivamente: in conformità allo spirito dell'avanguardia, Heidegger vuole superare l'obiettivismo perché ne teme la portata totalizzante e totalitaria; non però per raggiungere una maggiore obiettività, per conformarsi meglio a qualche datità, di essenze o di leggi. È certo che, nel linguaggio in molti sensi ancora fenomenologico di Essere e tempo, le cose si lasciano scoprire solo dal progetto autentico. La chiacchiera del mondo del «si», del «man», fa cadere gli enti nella contraffazione e nella chiusura. L'immedesimazione nel Si significa il predominio dello stato interpretativo pubblico.⁸ La verità deve essere scelta: bisogna krinein logo, giudicare nel logos (ed. ted., p. 223). Le cose si scoprono dunque in ciò che sono solo al progetto «proprio», qualificato, «di qualcuno». Questo si capisce se si tiene conto di alcuni punti fondamentali dell'analitica dell'esistenza che è stata sviluppata proprio nei paragrafi precedenti dell'opera. Riassumiamola così: il mondo ci si dà come mondo – e cioè come un insieme in qualche modo ordinato, anzitutto secondo la distinzione figura-sfondo – solo perché sempre-già vi «cerchiamo» qualcosa e qualcos'altro non notiamo o positivamente sfuggiamo. Non siamo una coscienza panoramica sul mondo, siamo in primo luogo un punto di vista finito e parziale. Senza questo punto di vista, nulla davvero ci si darebbe come qualcosa che è (questo o quello). L'inautenticità della chiacchiera consiste nel lasciarsi dominare da un punto di vista generico, mediamente condiviso, che certo lascia apparire cose, ma in una luce di oscurità e contraffazione, perché nulla è «davvero» quello che è in tale luce. Le cose della chiacchiera quotidiana non «sono» davvero; anche se – per questo si parla di contraffazione – esse sono pur qualcosa, in una specie di sospensione tra Essere e quasi-Essere. Non è il nulla che le minaccia, è piuttosto la confusione. (Non negheremo certo che qui ci siano connotazioni etiche, ma forse ha ragione Heidegger: quando pensiamo all'etica ci richiamiamo sempre alla conformità con un dover essere scritto da

qualche parte, dunque con un dato obiettivo.) Anzi, come apparirà più chiaro da *Was ist Metaphysik?* (Klostermann, Frankfurt a.M. 1949), è semmai l'esplicito rapporto con il nulla (esperito nell'angoscia) che fa venire le cose, davvero, all'Essere. Il loro scoprirsi allo sguardo autentico è anch'esso un affare di Vollzugssinn: lo sguardo autentico non le rispecchia, le porta all'Essere vero. Non che le cose, «prima», non siano: il progetto gettato di cui parla Heidegger è qualcosa di analogo, non dimentichiamolo, alle forme a priori di Kant, tranne che si tratta qui di un a priori radicalmente finito e storico; dunque a questo a priori corrisponde un qualche dato che proviene da «fuori», come accadeva per la passività della sensibilità in Kant. Semmai, a differenza di Kant (più realista) e più vicino a Hegel, Heidegger non pensa nemmeno remotamente che la «cosa in sé», ciò che produrrebbe gli stimoli sulla nostra recettività sensibile, sia il vero Essere e che si identifichi in qualche modo con quel sovrasensibile che la ragion pratica postulerà come il mondo della libertà, di Dio, dell'immortalità. La cosa in sé, per parlare in questi termini, è per Heidegger proprio l'essere opaco del mondo della chiacchiera, così come l'esistenza «piena» è quella autentica, di cui l'inautentica, che pure viene «prima» (ci siamo già-sempre gettati) è solo una forma «derivata». Tornerò più avanti sulle implicazioni, mi pare chiaramente religiose, di questa prospettiva; qui voglio solo cercare di vedere come e perché lo sguardo autentico che fa venire all'Essere vero le cose non corrisponda a un bisogno di oggettività descrittiva, conformemente del resto al rifiuto della verità-corrispondenza che è chiaro in Essere e tempo. «Sein – nicht Seiendes – “gibt es” nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist» (ed. ted., p. 230). «C'è Essere – non ente – soltanto in quanto la verità è. Ed essa è soltanto in quanto e fin tanto che l'Esserci è» (ed. it., p. 277). Non è facile chiarire a che appello risponda la «preferenza» di Heidegger per l'autenticità, che ispira senza dubbio la sua ricerca diretta a ricordare il senso dell'Essere (fin dal passo platonico posto in esergo a Essere e tempo). Chiamarla una esigenza etico-politica non è arbitrario; è un disagio esistenziale, simile del resto a quello che testimonia una pagina famosa di un diario di Husserl, datata 25 settembre 1906: «In primo luogo nomino il compito generale che devo risolvere per me, se voglio chiamarmi filosofo. Intendo una critica della ragione. Una critica della ragione logica e

pratica, di ciò che in generale ha valore. Io non posso veramente e veracemente vivere senza venire in chiaro sul senso, l'essenza, i metodi, i punti di vista fondamentali di una critica della ragione [...]. Ho già abbastanza profittato dei tormenti dell'assenza di chiarezza, del dubbio che tentenna qua e là. Devo pervenire a un'interna solidità».9 Naturalmente, l'analogia è molto parziale. Heidegger procederà dissolvendo l'idea stessa di fondazione. E alludere qui al nulla, di cui si tratterà espressamente in *Was ist Metaphysik?* (ma già in *Essere e tempo* ha un ruolo fondamentale l'angoscia), è più giustificato di quanto non sembri. Le cose vengono all'Essere in quanto vengono alla verità aperta dal progetto gettato. Questo progetto le fa veramente (venire all') essere solo in quanto è autentico, cioè appropriato da un Esserci che ordina il mondo. Del resto si capisce: ogni giudizio enuncia un ordine, non può riferirsi a un mondo-caos; un ordine è dato solo in un progetto; il quale funziona come principio di ordine, fa mondo solo se è individuato, se appartiene a qualcuno. Se cioè è progetto «autentico». Ma il progetto come si autentica? Appunto con l'assunzione della «storicità che noi stessi siamo» di cui si parla nelle note a Jaspers. Questa storicità ha a che fare con il nulla di *Was ist Metaphysik?* perché l'assunzione di essa, da *Essere e tempo* in poi, implica la decisione anticipatrice della morte. Si sa che Heidegger distingue questa decisione sia, ovviamente, dal suicidio sia anche da una specie di spirituale memento mori del tipo di quello di certa religiosità cristiana. Ma allora di che cosa si tratta? Come si può figurare, certo in termini «esistentivi» – ma diciamo, concretamente comprensibili –, la decisione anticipatrice che «autentica» il progetto? Una esplorazione attenta della seconda sezione di *Essere e tempo* dà, secondo me, questa conclusione. Il progetto autentico è quello che si colloca nella storia non prendendola come *vergangen*, ma come *gewesen*: non come passato, ma come essente-stato. È la differenza che c'è anche fra *Tradition* e *Überlieferung*: quest'ultimo termine allude a un modo di mettersi in rapporto con il passato prendendolo come possibilità aperta, come appello a una prosecuzione interpretativa-attiva, fornito di un *Vollzugssinn*; la *Tradition* mummifica il passato, o peggio lo considera oggetto di una storiografia «scientifica», che raggiunge il suo scopo quando crede di averlo descritto esaustivamente (appunto, esaurendone il senso). Perché una comprensione autentica

della storicità ha a che fare con la decisione anticipatrice della morte? Come la morte, in quanto permanente possibilità dell'impossibilità di ogni possibilità, possibilizza le possibilità concrete collocandole nel loro stato di possibili, permettendo che si «discorra» fra di esse, che se ne faccia un con-testo storicamente vivo, così sapersi mortale significa per l'Esserci sapere mortali gli altri da cui pro-viene, assumere la loro eredità come una possibilità offerta e non come oggettività di cui prendere atto come di natura e necessità.¹⁰ Si vede qui, tra l'altro, quanto la problematica delle scienze dello spirito, o della Wertfreiheit weberiana (di cui Heidegger parla esplicitamente nelle note a Jaspers (pp. 467-469), entri a costituire il nocciolo della filosofia heideggeriana, che è dunque legittimo, anche per questo, chiamare ontologia ermeneutica.

Le cose e il mondo si scoprono nel loro Essere vero solo entro la luce di un progetto mortale, che eredita la sua apertura da altri progetti mortali. L'Essere vero è segnato da questa parzialità – del punto di vista, del progetto finito e collocato, e della temporalità che ne smentisce continuamente le pretese (metafisiche) di permanenza e di eternità. La difficoltà di parlare della decisione anticipatrice della morte in termini esistentivi e concreti deriva dal fatto che della propria morte, anche della semplice mortalità, non si «prende atto» come di un dato oggettivo, si può solo viverla. È il rapporto con la morte, in fondo, l'archetipo del Vollzugssinn, anzitutto per la ragione banale che di questo dato non si dà mai, psicologicamente, una possibile contemplazione distaccata, prima ancora del fatto che non si può essere spettatori del proprio morire.

Ma stiamo facendo dell'ontologia o solo dell'antropologia, della psicologia? Potremmo pensare che tutto questo essere segnato dalla mortalità concerna solo l'Esserci e non l'Essere stesso? Sì, ma solo se attribuissimo preliminarmente all'Essere stesso la qualità dell'oggetto «là fuori», supponendo che la realtà in sé, quella vera e dotata di valore, sia ciò che appare nella neutralità della chiacchiera, o anche nel discorso scientifico-oggettivo identificato senza alcuna tematizzazione critica con il discorso vero. Una volta che siamo posti davanti alla scelta del poema di Parmenide, tra il sentiero del giorno e il sentiero della notte, l'opzione non può essere evitata, anche se scegliamo la via dell'errore la scegliamo, pure la chiacchiera è progetto, solo progetto

opaco e chiuso. Questo progetto, fuori da ogni valutazione moralistica, si dà come derivazione meno piena dell'altro, di quello autentico in quanto proprio di qualcuno.

È già stato osservato, credo, che il titolo Essere e Tempo significa in fondo Essere è Tempo. Ma questo «è» non può leggersi come lo ist della descrizione oggettiva, è supremamente vollzugssinnig, o vollzugssinnlich, potremmo azzardarci a dire. È una proposizione che possiamo pronunciare solo mentre la facciamo, mentre viviamo il nostro Essere ed essere mortali in un mondo di cose che ci si danno nei progetti personali che noi stessi siamo.

La «realtà» del mondo che si dischiude nel progetto autentico dell'Esserci è essere più «vero» di quello che viene colto nella quotidianità media e nell'inautenticità della chiacchiera. Ha la forza e la concretezza, per esempio, delle leggi di Newton, di cui Heidegger parla nel paragrafo 44 c di Essere e tempo (ed. ted., pp. 226-227; ed. it., p. 273). Il progetto scientifico, tematicamente perseguito e non confuso con lo sguardo naturaliter realistico che dovrebbe stare alla base di ogni altra esperienza, dà luogo a un tipo di «Essere vero» che l'ontologia ermeneutica non solo non demonizza, ma anzi, autenticamente, legittima.

Questi risultati di una lettura orientata, ma non arbitraria, di (una parte di) Essere e tempo possono essere sviluppati in tante direzioni. Ciò che importa per il nostro discorso è vedere come dal coinvolgimento dell'interprete nella vicenda, nel gioco dell'interpretazione – che in Nietzsche era annunciato ma poi, da lui stesso e da tanti che a lui abbiamo avvicinato nella koiné ermeneutica, è stato dimenticato – si giunga a una soluzione del problema che abbiamo chiamato della «canzone da organetto». All'Essere vero, nella luce di una interpretazione che non equivale a qualunque altra, il mondo e le cose vengono in quanto il progetto che le fa venire allo scoperto si colloca esplicitamente in una vicenda di mortalità. L'a priori kantiano è diventato, in Heidegger, eredità di mortali ad altri mortali; ciò che in esso ereditiamo, possiamo ora dire, non è l'idea (eterna, stabile) dell'Essere, ma la storia dell'Essere. Per tornare al McDowell discusso nel capitolo precedente, si può passare dalla puntualità estrema dell'esperienza privata, che non darebbe luogo a nessuna proposizione giustificata e valida per tutti, alla verità solo inserendo il dato bruto

nella rete del «pensabile» (cfr. McDowell, *Mente e mondo*, cit., pp. 32, 35-36), che è, se seguiamo Heidegger, l'apertura storico concreta entro la quale siamo gettati. C'è qualcosa come una storia dell'Essere proprio perché l'Essere non è eterno, non è modellato sulla stabilità opaca dell'inautentico modo di darsi delle cose nella banalità quotidiana. Le epoche storiche si danno solo in quanto l'Essere stesso è caratterizzato dall'epocalità, dal sospendersi. Sarà un tale sospendersi caratterizzabile come il ritrarsi di Dio di cui parla la teologia negativa? Se lo pensassimo così, saremmo ancora in una prospettiva di ontologia metafisica e di antropologia «esistenzialistica»: per cui l'Essere c'è, è pieno ed eterno, ma a noi è inaccessibile. È possibile che Heidegger si sia talvolta (fra)inteso in questi termini, secondo una linea che possiamo chiamare di «destra heideggeriana».11 Più fedele allo spirito, se non sempre alla lettera, del suo pensiero sembra a me, invece, leggere la relazione tra essere, esser vero, essere-per-la-morte, come una vocazione dell'Essere a darsi solo in quanto negazione della (pretesa) realtà «là fuori». I linguaggi che costituiscono gli orizzonti (epocali o specialistici) in cui si dà verità non sono modi o sforzi molteplici di adeguare descrittivamente il reale là fuori: sono modi in cui quel «reale» diventa vero, venendo all'Essere – che è intimamente orientato a darsi come sospensione della perentorietà della presenza e dell'immediatezza, entro orizzonti che sono «vissuti» e dunque anche «mortali». Tutto questo viene in Heidegger dall'originario rifiuto esistenzialistico dell'idea di Essere come ovvia presenza dell'ente. Rifiuto, non dimentichiamolo, motivato dalla esperienza della libertà, che sarebbe incomprensibile e negata in un mondo fatto essenzialmente di «oggettività» e di «datità». L'affermazione della libertà, potremmo dire, ha un prezzo: quello della mortalità, che non tocca solo l'Esserci dell'uomo, ma caratterizza l'Essere stesso: per render conto e rendere possibile la libertà, l'Essere non può pensarsi come datità, struttura eterna, atto puro aristotelico o Essere parmenideo. È legittimo parlare per tutto questo di una vocazione nichilistica dell'Essere, come se la sua storia fosse intimamente mossa da una paradossale teleologia asintoticamente diretta verso un niente che, ovviamente, non potrà mai realizzarsi come uno stato metafisico, come una realtà attuale del nulla. Di nichilismo parliamo qui anche perché questo darsi dell'Essere solo come sospensione, negazione della perentorietà dell'ente, è a sua volta

esito di una storia, quella che Nietzsche per primo ha riconosciuto,¹² e alla quale cor-risponde anche Heidegger con la sua critica della metafisica. La storia dell'Essere è la storia della metafisica, nella quale «dell'essere come tale non ne è nulla» (cfr. Heidegger, Nietzsche, II 338, tr. it. a cura di F. Volpi e A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2000, p. 812), la storia dell'Occidente, dell'Abendland, del tramonto dell'Essere. Solo storia nostra? Ma anche questo potremmo dirlo solo ricollocandoci nella prospettiva metafisica che pensa l'Essere come dato «là fuori», e cioè in quell'oggettivismo (autoritario, inautentico) che Heidegger si sforza di oltrepassare.

L'EPOCA DELL'IMMAGINE DEL MONDO

L'immagine del mondo che determina la nostra epoca, e che dà il titolo al saggio di Heidegger del 1938 contenuto in *Holzwege*,¹ è l'immagine del mondo che ci è data dalla scienza sperimentale, e dalle scienze positive in genere. Nell'avvio del saggio, infatti, Heidegger caratterizza l'epoca moderna come dominata, de-finita dalla scienza; il cui modello è, in tanti sensi, la scienza sperimentale (già in Dilthey le scienze dello spirito «dovevano» darsi un metodo, diverso ma analogo, per rigore e sotto altri aspetti, a quello delle scienze della natura). Come possiamo leggere questa espressione, epoca dell'immagine del mondo, alla luce delle conclusioni del capitolo precedente? Ricordo che in quella sede si è trattato del carattere interpretativo di ogni esperienza del mondo, e della portata di verità di questa esperienza, che ci è apparsa legata all'autenticità del progetto; l'autenticità, a sua volta, è raggiungibile solo in virtù della decisione anticipatrice della morte, e cioè, secondo la nostra interpretazione, in forza dell'esplicita assunzione della storicità dell'esistere che è tale solo nel quadro della storia dell'Essere.

Come ho già detto, non si tratta solo, o principalmente, di illustrare storiograficamente il pensiero di Heidegger, con la pretesa di presentarlo in modo fedele; stiamo piuttosto cercando di svolgere un discorso sulla realtà che tenga conto del contributo, per noi determinante, di questo pensatore, ma il suo carattere determinante è tale nel quadro di una interpretazione niente affatto ovvia, che non pretende di valere come pura illustrazione di quel pensiero. Così, se adesso ci volgiamo alla questione della scienza – definiamola così, genericamente, per ora – non è solo perché questo movimento è richiesto dallo svolgimento stesso del pensiero heideggeriano, a partire dalle pagine di *Essere e tempo* dove, proprio nella parte finale della prima sezione (quella sulla verità che c'è solo finché c'è Esserci), si parla della «realtà» delle leggi di Newton.

Si tratta, più in generale, del fatto che proprio il peso e la portata storico-sociale delle scienze sperimentali nel nostro tempo sembrano non lasciarsi leggere alla luce di una ermeneutica che non solo voglia corrispondere all'eredità di Nietzsche – non ci sono fatti, solo interpretazioni –, ma che voglia anche seguirne le conseguenze estreme, sulla traccia dello Heidegger nichilista pensatore della storia dell'Essere. In effetti, per quanto ciò possa apparire paradossale, l'immagine contemporanea della scienza, condivisa implicitamente da molti scienziati, diffusa presso gli epistemologi e considerata perlomeno ammissibile sia da loro sia dal pubblico dei profani,² si lascia più facilmente descrivere in termini nietzschiani (ogni proposizione scientifica si prova solo all'interno di paradigmi, nel senso kuhniano della parola; ma il succedersi dei paradigmi è del tutto casuale, imprevedibile, ha al massimo una logica di tipo evoluzionistico darwiniano, che non è guidata da nessuna regola: insomma, è evento) che non in termini heideggeriani. Come possiamo infatti applicare al lavoro della scienza gli aspetti più radicali dell'ermeneutica, a cominciare dalla connessione tra apertura autentica dell'ente nel suo Essere e autenticità del progetto – deciso anticipatamente per la propria morte? Sembrerebbe che il solo modo per non scandalizzare troppo scienziati e mentalità comune possa essere quello di riservare l'esperienza radicale della verità «autentica» alla filosofia o in genere al pensiero nel suo senso più pregnante e esistenziale, il senso per il quale, secondo un'altra affermazione scandalosa di Heidegger troppo spesso ripetuta come un'accusa nei suoi confronti, «la scienza non pensa». Questa divisione di compiti, che forse alla fine mostrerà di avere almeno un senso, ma solo con molte precisazioni (vero che toccherà al pensiero e alla «filosofia» in qualche modo autenticare le scienze, secondo uno schema che si trova in *Was ist Metaphysik?*), presa alla lettera è troppo semplicistica: non tiene conto né della storia dei termini metafisica, ontologia, filosofia, scienza, lungo il corso del pensiero di Heidegger, né, anzitutto, del fatto che almeno per un primo periodo di questo itinerario Heidegger parla esplicitamente della filosofia come di una scienza, sia pure scienza suprema.³ Noi siamo però soprattutto interessati, qui, a capire se e in che misura vale per il lavoro della scienza quello che abbiamo concluso leggendo e interpretando *Sein und Zeit*, e cioè che solo all'Esserci autenticamente aperto si dà l'ente in ciò

che propriamente, davvero, autenticamente è. Il mondo non può apparire a uno sguardo neutrale e piatto, come un libro non parla se non a chi vi cerca qualcosa (magari anche solo rimanendo deluso, smentito eccetera); e appare tanto più nella sua, propria, verità quanto più lo sguardo è nettamente orientato. Per restare al paragone del libro, esso ci parla tanto più quando le nostre aspettative sono qualificate, potremmo dire «intense». Non è questo il caso di un libro o di uno spettacolo a cui ci avviciniamo solo perché «se ne parla». Il «man» anonimo, dice Sein und Zeit, è bensì anch'esso un progetto, ma proprio in quanto anonimo lascia apparire solo un'immagine contraffatta delle cose. Inutile, o forse no, ricordare che qui siamo però nel quadro di una idea di verità che non si misura in base alla «oggettività» delle cose come semplicemente presenti. Non è in quanto oggetti colti nella totalità dei loro aspetti che le cose si danno nella propria verità autentica all'Esserci autenticamente aperto, e sfuggono invece al progetto anonimo del «man». Qui sembra esserci, o c'è davvero, un circolo; o meglio: si tratta già di una conseguenza dell'analitica esistenziale e della sua nozione di mondo come sistema di strumenti, articolato sempre solo intorno a un progetto. Qualunque «neutralità» è dunque inautentica, anche e soprattutto nel senso – per il quale si potrebbe evocare il Marx critico dell'ideologia – che nasconde il proprio carattere progettuale, pretendendo (anche con le implicazioni autoritarie messe in luce dallo scritto di Nietzsche Su verità e menzogna) di valere come la pura verità oggettiva – una nozione che, prima di ogni contraffazione di singole cose, si svela come insostenibile (pure l'argomento antiscettico, applicato qui, si presenta come un puro atto di forza: la mia non è un'interpretazione, è la verità; oppure: è solo la verità definitiva quella che dobbiamo cercare, non una interpretazione valida per entrambi noi, qui).

Del resto, proprio l'imporsi del problema della scienza come quello con cui si devono fare i conti anzitutto dal punto di vista di una ontologia ermeneutica nichilista è un esempio della «impurità» del nostro (e di Heidegger) procedere. Ho già detto che non mi sembra motivata da ragioni «puramente» teoretiche (ammesso che l'espressione abbia un senso) la ripresa heideggeriana del problema del senso dell'Essere; la riduzione dell'Essere all'oggettività, che dà luogo al dominio della organizzazione totale del mondo (quella a cui davvero, basicamente, Heidegger si sottrae, in perfetta consonanza con lo spirito

dell'avanguardia) è anzitutto opera della finale trasformazione della metafisica (platonica eccetera) in scienza sperimentale, dove è solo ciò che è di fatto verificato nell'esperimento matematicamente diretto e pianificato. La discussione su scienze della natura e scienze dello spirito all'inizio del Novecento, e la stessa impresa fenomenologica di Husserl (che sembra più legata, nella sua ispirazione, alla disputa sui fondamenti della matematica), alle quali Heidegger come studioso di filosofia è profondamente legato, sono anche leggibili come «conflitti di Facoltà» nel senso accademico del termine, come insofferenza per il dominio degli scienziati positivi non solo nell'ambito dell'università, ma nel mondo sociale in generale.

Non è però il caso di fermarsi troppo a lungo su tutto ciò. Quel che importa è capire che, se diciamo che non ci sono fatti ma solo interpretazioni, e soprattutto se, andando oltre Nietzsche con (il nostro) Heidegger, diciamo che anche questa è un'interpretazione e che impone di essere sviluppata nel senso nichilistico della storia dell'Essere, dobbiamo fare i conti con le pretese «realistiche» della scienza sperimentale. È bensì vero che molta epistemologia di oggi, ben più di quella della prima metà del Novecento, è disponibile ad ammettere il carattere interpretativo del sapere scientifico. Ma, almeno così ci pare, senza andare mai al di là di un generico prospettivismo, che rimane profondamente metafisico nella misura in cui crede di poter parlare della pluralità delle interpretazioni da un punto di vista ingenuamente panoramico, non davvero coinvolto nel processo. Che cosa cambia, per la concezione della scienza e, soprattutto, per quella della realtà che qui ci interessa, se adottiamo l'ontologia nichilista che ci sembra implicita nell'idea heideggeriana di una storia dell'Essere? Alla storia dell'Essere si «arriva» partendo dalla questione della possibile non equivalenza di tutte le interpretazioni. Dunque, proprio ponendosi un problema che è insieme epistemologico e metaepistemologico. In senso strettamente epistemologico, il prospettivismo della *koiné* ermeneutica si accontenta di ammettere che una proposizione si verifica (o falsifica, popperianamente) solo all'interno di paradigmi a loro volta mai completamente verificabili. Ricordo una accanita discussione con John Searle (dove, come mio alleato, avevo David Krell) in cui la sua tesi era: d'accordo, i nostri paradigmi sono storicamente condizionati, lo sappiamo, adesso let's go to work, cominciamo a utilizzarli

applicandoci a ricerche effettive. Siamo sempre entro una apertura (storica, destinale, casuale) della verità. Non possiamo fare altro che muoverci al suo interno, altrimenti il discorso finisce per non avere più regole né criteri; per definizione, in quanto non si dà un ulteriore paradigma entro cui valutare la verità o falsità dell'apertura (del paradigma) dentro cui stiamo. Si ricorderà che nella prolusione *Was ist Metaphysik?*, del 1929, Heidegger poneva in fondo proprio una tale questione: le scienze si occupano del loro oggetto e di «nulla» altro; così però incontrano il problema del nulla.

Quello che, ancora senza il senso polemico che vi attribuirà negli scritti più tardi, Heidegger chiama metafisica, la «scienza» che pone la domanda sul nulla che la scienza «esclude» per concentrarsi sul suo compito di ricerca positiva e rigorosa, è il terreno della filosofia, dell'ontologia o, quando anche tutti questi termini saranno abbandonati, del pensiero. In questo senso, e solo in questo, Heidegger dirà che «la scienza non pensa».4 Senza seguire, ripetiamolo, le trasformazioni che questo ambito di termini subisce nello sviluppo del pensiero heideggeriano, diciamo qui che il pensiero (la metafisica, l'ontologia, la filosofia) si distingue dalle scienze perché non si limita ad assumere come dato ultimo la (propria) apertura della verità, ma pone la questione della verità dell'apertura. Se, come pare (come insegna l'antropologia culturale, l'esperienza storico-politica della fine dell'eurocentrismo e, prima, l'analitica esistenziale che vieta di attribuire al progetto che noi stessi siamo la stabilità degli oggetti che appaiono dentro di esso), l'apertura nella quale siamo gettati è storica, mutevole, finita, allora il pensiero potrà e dovrà porre la questione della sua verità. Di nuovo, però, non in un senso obiettivistico-descrittivo – come in fondo è ancora nel caso delle varie scuole del sospetto, anzitutto nella marxiana critica dell'ideologia. Ma allora in che senso? Qui si torna alla tesi conclusiva della prima sezione di *Essere e tempo*: «C'è Essere – non ente – soltanto in quanto la verità è. Ed essa è soltanto in quanto e fin tanto che l'Esserci è».5 Una coerente lettura ontologico-nichilista di questa tesi non può che sottolineare la differenza tra Essere ed ente mettendone in luce il significato di una vera e propria contrapposizione. Ciò di cui si tratta quando si parla dell'Essere e della verità non è la presenza del dato immediato (se si vuole della «realtà»). Ricordiamo del resto, in tutt'altra prospettiva, la

lettura degli a priori kantiani proposta da McDowell: non è la semplice-presenza di un dato a un soggetto che fonda la verità, ma l'inserzione interpretativa (aggiungiamo noi) di questo dato immediato nella rete dei concetti, una rete che McDowell identifica anche con una seconda, e cioè storica ed ereditata, natura.

Dunque, prima conclusione: la verità dell'apertura su cui ci stiamo interrogando non può essere concepita in termini di rappresentazione fedele della cosa che nell'apertura appare. Possiamo solo cercarla sul piano dell'autenticità del progetto. Nel progetto autentico, assunto in proprio da qualcuno, la cosa può apparire in ciò che davvero è, perché è sottratta all'opacità che la copre nel quadro del progetto anonimo del «man». L'esempio che ci è parso più chiaro è quello dell'interesse personale profondo che ci muove verso un libro, il quale ci parla «davvero» solo in questa luce, mentre tende a sfuggirci quando ci volgiamo a esso solo in virtù del progetto anonimo del «man». Il libro ci apparirà, nel caso dell'interesse (progetto) autentico, in una verità più «oggettiva»? Si vede subito che questa ipotesi non ha senso. La realtà «oggettiva» del libro potrebbe anzi essere quella della sua esistenza di fatto sui banchi della libreria, nei magazzini dell'editore, nella discussione critica che ne danno i recensori, o la somma di tutti questi aspetti (ma operata da chi, e perché, e comunque con quale pretesa di completezza?). Tutto questo ci avverte che possiamo parlare di verità, una volta acquisiti i risultati dell'analitica esistenziale, solo in termini di «senso», del senso che un dato ha (acquisisce fin dall'inizio) entro un progetto. Senso che è tanto più vero quanto più il progetto è «appropriato» (da qualcuno, e perciò anche «alla cosa»). (Il Sartre di *L'essere e il nulla* aveva certo letto Essere e tempo; ha ragione, fino a un certo punto, sul fatto che il senso, il per me della cosa, toglie il suo in sé, o comunque vi si contrappone. Ma Sartre è ancora sempre guidato da una concezione ontica dell'Essere, come ciò che è dato, massiccio eccetera. Il senso non ha «realità» dunque è il nulla.) La verità del senso, l'Essere dell'ente, non pretende certo di sostituirsi alla sua entità quotidiana — come l'esistenza autentica rimane in Heidegger difficilmente descrivibile in termini esistentivi, concreti. Tuttavia, muoversi nel dominio del senso e non della presenza ontica della cosa non significa lasciare semplicemente le cose come stanno. I rapporti tra i due piani sono assai più complicati di così, e questo è per l'appunto

quanto è in gioco nell'oltrepassamento heideggeriano, nichilistico, del prospettivismo della *koiné* ermeneutica. Anche da questo punto di vista, tutto il rapporto dell'Esserci con il mondo è da ripensare secondo la frase che abbiamo citato: Essere, e non ente. Il darsi della cosa nella quotidianità media, che implica già il collocarsi in un progetto, in un'apertura, è anch'esso un modo di oltrepassare il puro «ente» verso l'Essere. Così, in una sorta di grado ulteriore, la tematizzazione scientifica. Ecco perché, probabilmente, anche la scienza non può praticarsi senza un riferimento all'essere-per-la-morte.

Riprendiamo: stare tranquillamente dentro l'apertura della verità che ci è assegnata (il *let's go to work* di Searle) non è possibile, se non per una scelta deliberata, la quale però dovrebbe giustificarsi come un progetto e dunque offrire qualche argomento circa la propria preferibilità, la «verità dell'apertura». La domanda circa quest'ultima non si evita, se non in fondo con il «e niente altro» della volontà scientifica (questo è il mestiere; andiamo a lavorare; mi pagano per questo; il mio compito è quello), cioè con un gesto autoritario (che è tale anche quando si piega senza discutere a una autorità: appunto la prescritta divisione del lavoro sociale) che corrisponde del resto al carattere intimamente autoritario della metafisica (di fronte al fondamento ultimo non si domanda più). La nozione heideggeriana di autenticità, con tutta la sua problematicità aperta, non è poi tanto lontana dall'esperienza più quotidiana: domandarsi il senso del proprio mestiere, il perché si assumono certi compiti e doveri, accade a tutti, e alla fine la «risposta», che tale non è mai del tutto, incontra la questione della mortalità, nei molteplici sensi in cui essa si presenta nell'interrogazione su di sé (speranza nell'aldilà, coscienza della non costitutività delle varie possibilità date di fatto nell'esistenza, legame accettato o respinto con una eredità – la casa, la patria o la chiesa, di cui parla Stephen Dedalus).⁶ Sto solo accennando a un modo di «urbanizzare», di rendere comprensibile, la connessione heideggeriana tra autenticità del progetto e decisione anticipatrice della morte, connessione che pare particolarmente problematica quando si parla del sapere scientifico.

Si potrebbe anche mostrare che l'autenticità che si instaura – se si instaura, o appare come possibile – nella decisione per la morte risolve i problemi di razionalità formale e materiale di Weber: finché non ti sei

deciso, pratici il mestiere di scienziato in modo non autentico; ma ciò significa con minore efficacia? È la stessa questione della Krisis di Husserl: le scienze funzionano anche senza la fondazione trascendentale della fenomenologia. La soluzione heideggeriana iniziale, diciamo da Essere e tempo a Che cos'è metafisica?, è di tipo fondamentalmente conciliativo: gli scienziati lavorino pure, la filosofia parla del trascendentale e per questo è ancora chiamata una scienza, sia pure la più fondamentale. Ma poi? Quanto più diventa chiaro in Heidegger il discorso sulla storia dell'Essere, tanto meno regge la divisione del lavoro tra filosofo e scienziato.

Con la prolusione su Che cos'è metafisica? del 1929, scritta dunque a ridosso della pubblicazione di Sein und Zeit, Heidegger fornisce due indicazioni significative per chiarire la connessione tra progetto e decisione anticipatrice della morte: da un lato, presenta la metafisica come una scienza, o comunque un sapere, una disciplina, che in qualche modo sta alla base di tutte le altre (il che è chiarito, ma non in modo esaustivo, mi pare, dal Poscritto di Che cos'è metafisica? scritto nel 1943); in secondo luogo – questo già del tutto chiaro nel testo del 1929 – l'idea che «l'esserci dello scienziato è possibile solo se sin dall'inizio si tiene immerso nel niente».7 Nel Poscritto la metafisica è già, più esplicitamente che nella prolusione del 1929, il pensiero che «si attiene all'ente senza volgersi all'Essere in quanto Essere» (Segnavia, p. 318). Anche così, tuttavia, essa è un pensiero che «nelle sue risposte alla questione dell'ente come tale [...], prima ancora dell'ente già si rappresenta l'Essere» (Ivi, p. 321). Ciò non contraddice quanto scriveva Heidegger nella prolusione del 1929, «metafisica è il domandare oltre l'ente, per ritornare a comprenderlo come tale e nella sua totalità» (Ivi, p. 74). Dunque, sia pure con variazioni terminologiche di rilievo ma non influenti sulla nostra questione qui, i due testi dicono la stessa cosa: la metafisica sta con le scienze particolari nel rapporto delineato dalla citazione di Cartesio con cui si apre il Poscritto: la metafisica è la radice da cui si dipartono tutte le altre scienze (Ivi, p. 317). E ciò perché la domanda metafisica per eccellenza è quella formulata nella celebre frase di Leibniz: perché, in generale, l'essere piuttosto che il nulla? A questa domanda la metafisica non solo non risponde, ma la formula anche male, perché è un pensiero «continuamente insidiato dalla possibilità dell'errore più radicale» (Ivi,

p. 77), errore che diventerà chiaro nel Poscritto (si volge solo all'ente nella sua totalità). Sicché: le scienze particolari nascono mettendo da parte il niente (si occupano di qualcosa e di nient'altro, Ivi, p. 61); la metafisica ha il merito di domandare oltre l'ente, verso il niente; ma anch'essa «ritorna» solo all'ente nella sua totalità, e perciò ha bisogno di un oltrepassamento, come si capisce nel Poscritto. Anche senza parlare ancora di oltrepassamento, la prolusione del 1929 indica però in che direzione si deve muovere un pensiero che prenda sul serio la questione del niente e quindi che faccia «davvero» quella funzione di «fondazione» delle scienze che assume come suo compito nella citazione cartesiana del Poscritto. Nella prolusione, Heidegger parla alla comunità accademica: «Il nostro esserci – nella comunità di insegnanti, ricercatori e studenti – è determinato (bestimmt, definito) dalla scienza» (Ivi, p. 60); la quale si articola nelle varie scienze, sia della natura sia dello spirito, che hanno ciascuna uno specifico rigore, e che hanno in comune il «riferirsi al mondo», e cioè il fatto di mettere da parte fin da principio la questione del niente. Nella scienza come sforzo di domandare, definire, fondare (ibidem) si attua «una sottomissione all'ente stesso». «Nel fare scienza accade niente di meno che l'irruzione di un ente, detto uomo, nella totalità dell'ente, in modo tale che l'ente, in questa e per questa irruzione, si dischiude in ciò che è, e per come è» (Ivi, p. 61). Anche Essere e tempo (si veda specialmente il par. 32) parla del lasciar apparire l'ente in ciò che davvero è; e il corso su Kant del 1927-288 parla dell'atteggiamento scientifico come della volontà di mettere allo scoperto l'ente «um seines Enthülltseins willen» (in vista del suo essere scoperto). L'Esserci, in Essere e tempo, è scoprente. Insomma, lasciar apparire l'ente in quanto tale resta il compito della scienza, anche se Heidegger teorizza il carattere ermeneutico dell'esperienza della verità. E questo lasciar apparire, in Che cos'è metafisica? – e già in Essere e tempo – è possibile in virtù del (manifestarsi del, o del lasciar da parte il) nulla. Per la prolusione del 1929, dove la storia dell'Essere non è ancora tematizzata, il nesso consiste nel fatto che «solo perché il niente è manifesto nel fondo dell'esserci, può soprassalirci il senso della completa estraneità dell'ente, e solo se questa estraneità ci angustia, l'ente ridesta e attira su di sé lo stupore» (Segnavia, p. 76). A me questa non sembra una connessione sufficiente, anche se va completata con ciò che Heidegger

dice nelle prime pagine della prolusione, dove parla del senso di fare scienza per gli scienziati, un senso che non è separabile dal discorso di Essere e tempo sull'autenticità dell'esistenza, ma qui non è esplicitamente ricordato.

Come ho detto più volte, troviamo in questi testi heideggeriani dei suggerimenti e delle indicazioni, che senza alcuna iattanza ci sembrano da completare ed esplicitare anche in termini che in Heidegger non si incontrano. La luce problematica in cui ci appare il nesso tra scienza e nulla di Che cos'è metafisica? si spiega facilmente: si tratta di una connessione di tipo puramente psicologico e antropologico – non a caso legata a un momento in cui Heidegger non parla ancora della storia dell'Essere –, in cui cioè gli esistenziali – le «strutture» dell'esistenza scoperte dall'analitica di Essere e tempo – sembrano ancora costanti, progettualità sempre di volta in volta gettata – ma appunto, «sempre, di volta in volta», in una storicità che coincide con la finitezza della *Befindlichkeit*, della situazione affettiva, e nulla di più. L'apertura della prolusione del 1929 verso il nulla, attraverso l'analisi dell'esperienza dell'angoscia, è ancora soltanto un inizio – come del resto ci si può aspettare, dato il carattere «occasionale» del testo. Noi lo capiamo nella sua portata solo se mettiamo quella apertura in relazione con la lettura nichilista della conclusione della prima sezione di Essere e tempo: «C'è Essere e non ente». L'esperienza della verità è inseparabilmente esperienza del nulla; l'angoscia è più nettamente legata all'essere-per-la-morte; e la decisione anticipatrice della morte è l'assunzione della propria costitutiva storicità, dunque l'immersione nel nulla in quanto storia nichilistica dell'Essere (e non – solo – dell'ente).

Ma di nuovo: se non vogliamo attenerci al semplice discorso, un po' banale, di Che cos'è metafisica? sullo stupore, che cosa significa per la scienza l'immersione nel nulla e cioè nella storia dell'Essere? Si riesce a capire in che senso uno scienziato autenticamente deciso per la propria morte riuscirebbe a lasciar apparire l'ente nella sua verità meglio di uno che se ne rimane tranquillamente dentro la medietà quotidiana del «man»? Si badi che questa domanda è così poco semplicemente interna allo heideggerismo che è in fondo ritrovabile, in termini solo analoghi, certo, nello Husserl della *Krisis*. Là, la crisi delle scienze non significa affatto che esse «funzionino» meno bene dal punto di vista della validità dei loro risultati e dell'efficacia delle

applicazioni tecniche. Mancando però di quella fondazione ultima ed esplicita che Husserl cerca, esse non corrispondono alla vocazione – del resto storica, non naturale, ma ormai divenuta imprescindibile, per le stesse ragioni per cui una volta nata la medicina scientifica non si va più dallo stregone – che la scienza moderna ha ereditato dalle sue origini greche. Nel caso di Heidegger, il punto – che si chiarisce progressivamente nel corso degli anni, ma che è già ben presente in *Essere e tempo* – è che lasciar apparire la cosa nella sua verità non significa affatto descriverla obiettivamente, completamente, esaustivamente. Significa inserirla esplicitamente in un progetto che si sa e si vuole tale. Per esempio, nel progetto di mettere allo scoperto l'ente per amore del suo essere scoperto. La scienza, con il suo «riferimento per eccellenza al mondo dell'ente» che cerca di «approssimarsi a ciò che vi è di essenziale in tutte le cose» è «un atteggiamento liberamente scelto dell'esistenza umana» (Segnavia, p. 60). Ormai dovrebbe esserci chiaro: non c'è in Heidegger un logos inteso come discorso fedelmente rappresentativo delle cose come «sono». Un tale discorso è sempre solo una deriva della verità dell'Essere dell'ente. Lo scienziato che vive un'esistenza autentica – ammesso che ciò sia mai possibile – lascia apparire meglio la verità dell'ente che studia perché, anche quando si colloca in una prospettiva «obiettivante», dunque neutrale, che prescinde da interessi soggettivi, sa che questa è una scelta deliberata dell'esistenza umana, una possibilità tra tante altre di rapporto con il mondo.⁹ L'angoscia di cui parla la prolusione è ancora troppo psicologista, troppo «esistenzialistica» per bastare allo svolgimento ulteriore del discorso, nostro e, crediamo, di Heidegger. Se il progetto scientifico deve essere assunto come una scelta deliberata dell'esistenza umana, esso non può motivarsi con la canzone da organetto per la quale ci sono molti modi di accostarsi al mondo, io mi trovo a esercitare il mestiere di scienziato, let's go to work, lasciate che lo faccia nel modo migliore che so. Del resto, non «ci sono» molti modi, staticamente dati, di accostarsi al mondo. La pluralità dei giochi linguistici e la specializzazione delle scienze non sono una articolazione statica, non sono categorie, si può dire con *Essere e tempo*, anche nel senso che non sono trascendentali kantiani come caratteri eterni della ragione. Sono esistenziali, e cioè modi di essere dell'Esserci nella sua storicità.

Essere e tempo ha aperto la via a collocare i vari giochi linguistici nella storia dell'Essere, e ciò attraverso l'idea che il progetto si «autentica» solo nella decisione anticipatrice della morte e cioè, secondo me, nell'assunzione esplicita della propria radicale storicità. Quanto più diventa chiaro a Heidegger che questa assunzione della storicità significa collocare gli esistenziali nella storia dell'Essere – l'inautenticità di Essere e tempo diventa la metafisica come oblio dell'Essere nelle opere mature; e la *Eigentlichkeit* (autenticità) lascia il posto, anche terminologicamente, allo *Ereignis* (evento)¹⁰ –, tanto meno il rapporto tra il pensiero (non più chiamato metafisica, o ontologia, e nemmeno filosofia) e le scienze si mantiene in una cornice stabile. «C'è Essere e non ente» poteva sembrare ancora la base per una divisione di compiti: dell'ente parlano le scienze, il rapporto all'Essere (o al nulla) è assicurato dalla filosofia che sta alla radice di ogni altro sapere come nell'albero di Cartesio e, prima, di Porfirio e di tutta la tradizione occidentale. Ma anche l'Essere ha una storia, la sua epocalità rende possibili delle epoche, la gettatezza dell'Esserci e i molteplici linguaggi in cui si articola sono storicamente mutevoli: a partire dal saggio sull'opera d'arte del 1936 Heidegger non parla più di essere nel mondo, ma in un mondo. Scegliere il progetto dell'oggettività scientifica o un altro progetto, entro quel progetto generale, ma dato sempre, pare in-autenticamente, che è quello della appartenenza a un'epoca, implica che l'Esserci «si scelga i suoi eroi», cioè che tematizzi la propria provenienza, la prenda non come un'ovvia necessità, ma come una possibilità ancora sempre aperta. La verità (esistenziale, certo, non descrittivo-obiettiva, che del resto è un fantasma; cfr. John Richardson, *Existential Epistemology: a Heideggerian critique of the Cartesian project*, Clarendon, Oxford 1986) della scienza richiede che anche il progetto di sottomettersi all'ente venga scelto – e lo si capisce sempre meglio da quando la scienza è diventata una grande impresa sociale, con l'impiego di fondi, condizionamenti vari, politici e non, e via dicendo. Certo, il «dato» immediato, l'incontro-scontro con un evento che falsifica o verifica una proposizione, rimane; ma si tratta di un evento che ha senso solo nel quadro di una ipotesi – anche nel senso della pura e semplice falsificazione popperiana, che non si impiccchia immediatamente di essere-per-la-morte, ma che ha pur sempre collegamenti robusti con una

generale progettualità; se essa rimane implicita, nessuno dubita che lasciarla in tale opacità implichi una minore libertà dell'esercizio della scienza. Che serva o no a un più efficace compimento del mestiere di scienziato, il richiamo del filosofo alla decisione anticipatrice della morte, e cioè al riconoscimento e all'assunzione esplicita della propria storicità, è un richiamo a una maggiore libertà. («Senza l'originaria evidenza del niente non c'è un esser sé stesso, né una libertà» [Segnavia, p. 71], perché senza la assunzione consapevole della storicità la scienza stessa tende a configurarsi come contemplazione passiva di un ordine di oggetti fissi, o almeno come adempimento di compiti [il mandato sociale] accettati come ovvi e indiscutibili.)

L'appello alla libertà non è un modo di saltare fuori dai problemi con l'evocazione di un valore «vincente» perché innegabile. Da un lato, esso è conforme all'ispirazione avanguardistica che ci è sembrato di dover riconoscere all'origine del pensiero di Heidegger; dall'altro, libertà è qui sinonimo di «senso», cioè di esser sé stesso, non tanto di libero arbitrio, quanto di esistenza che si svolge in una discorsività dotata di una direzione e di una continuità vissuta.

Collocarsi nella storia dell'Essere, scegliendosi i propri eroi e cioè azzardando una interpretazione della provenienza che ci costituisce, significherà anche mettere da parte il riferimento al nulla che la prolusione del 1929 tematizzava in termini alquanto angustamente psicologistici? Che cosa resta in Heidegger pensatore della storia dell'Essere dello Heidegger esistenzialista delle prime opere? Anche la riflessione sulla scienza dà, a questo proposito, indicazioni significative. La storia dell'Essere è la storia del suo accadere nelle configurazioni che reggono le sue epoche; diremmo, delle archai che vigono in ciascuna epoca e ne costituiscono l'apertura (cfr. Segnavia, p. 318). Per la nostra epoca moderna, proprio la scienza intesa come impresa sperimentale rigorosamente organizzata e suddivisa nei vari domini, compiti eccetera è l'elemento «determinante» (cfr. L'epoca dell'immagine del mondo, in Holzwege). Ma non si tratta di una caratterizzazione statica: la nostra epoca diviene, porta a termine la metafisica anche e soprattutto perché la scienza si sviluppa in un certo modo.

La relativamente tranquillizzante divisione di metafisica e scienza che si legge in Che cos'è metafisica? è travolta anch'essa dall'idea, la

storicità dell'Essere, che diventa centrale in Heidegger almeno dal 1936. Nella conferenza su «L'epoca dell'immagine del mondo», del 1938, la scienza sperimentale separata dalla metafisica diventa un agente determinante della dissoluzione della metafisica. La costruzione sistematica dell'immagine del mondo che caratterizza la scienza moderna «fondata» sulla metafisica finisce per articolarsi in tali e tante suddivisioni che il loro insieme diventa indominabile. Ma proprio la sistematicità, quello che Nietzsche in Verità e menzogna aveva chiamato l'immenso columbarium dei concetti, è ciò che subisce come un'esplosione al culmine della modernità. Anche o forse solo a causa di questa esplosione, che rende l'immagine del mondo impossibile, la metafisica – sia nel senso di scienza speciale che riveste ancora in Che cos'è metafisica?, sia come oblio dell'Essere (e cioè del nulla) a favore del prevalere di una visione che universalizza l'oggettività, e riduce l'Essere al livello della totalità degli enti, degli oggetti – diventa anch'essa impossibile, lo stesso ente si perde nella babele di linguaggi e specializzazioni di cui nessuno può più sentirsi padrone, o titolare di una «immagine del mondo». La stessa idea di una storia dell'Essere diventa impensabile, nel senso che non può più concepirsi come una storia; si può vedere anche in questo uno dei sensi della crescente preferenza di Heidegger per il termine e la nozione di evento. Se si può parlare di una continuità, essa si dà solo entro il quadro di un progetto, di una interpretazione – «l'Esserci si sceglie i suoi eroi». Progetto è anche, benché perlopiù solo al livello del «man», della precomprensione di una società, di un'epoca, di una comunità, il progetto della scienza sperimentale. Le «aperture della verità», cioè le epoche dell'Essere (i modi in cui esso lascia apparire gli enti sospendendosi, celandosi), sono come la lingua storico-naturale che ogni Esserci si trova a parlare, la cultura entro la quale è gettato. Non c'è un esser-gettato «naturale» da cui debba poi staccarsi il progetto «autentico» proprio di un esistente. La condizione «naturale» in cui ciascuno è gettato, e sul cui sfondo può assumersi autenticamente, è anch'essa solo il cristallizzarsi di decisioni esistenziali precedenti; in fondo è solo questo che chiamiamo «realtà». Si dà qui qualcosa di analogo a quello che avviene nel rapporto tra lingue e parole nella linguistica di Saussure: ogni parole, ogni uso attuale del linguaggio da parte di un parlante, lascia una traccia che modifica, o può modificare,

la langue – vocabolario, sintassi e così via. Ma l’eredità di queste variazioni vive solo nella lettura che ne fa un altro parlante – cioè in un altro evento. Non ha la «realità» di un processo «oggettivamente» dato.

Parte seconda

INTERMEZZO

LA TENTAZIONE DEL REALISMO

Parlo di «tentazione» del realismo perché, come le vere tentazioni, è qualcosa che ritorna e ci tormenta. Volendo essere davvero «realisti», per così dire, si deve fare i conti con la realtà di questa permanente tentazione.

Partiamo dalla famosa frase di Nietzsche secondo cui «non ci sono fatti, solo interpretazioni». Occorre ricordare che nel contesto in cui la scrive (un appunto del 1886-87) Nietzsche aggiunge anche che «già questo è interpretazione (Auslegung)». È così ovvio che, anche e soprattutto con questa clausola, la frase di Nietzsche equivalga a un'affermazione metafisica della irrealtà del mondo, a una sorta di idealismo empirico di tipo berkeleyano? C'è per esempio chi attribuisce un idealismo di questo genere anche a Richard Rorty, che parla esplicitamente di filosofie (e opere d'arte, e Weltanschauungen individuali, e anche paradigmi scientifici) come di «ridescrizioni» del mondo – dunque supponendo che, comunque, qualcosa come un mondo, il mondo, si dia, seppure accessibile solo sempre dal punto di vista aperto da una ridescrizione. Nel caso di Nietzsche, né la realtà del mondo si riduce alla percezione del soggetto, né il soggetto percipiente ha uno statuto ontologico più solido di quello delle sue pretese «illusioni». Ciò di cui si tratta, in Nietzsche, come in Rorty e nell'ontologia ermeneutica contemporanea, non è un'opzione metafisica a favore del soggettivismo contro l'oggettivismo, o a favore dell'irrealismo (idealismo) contro il realismo. Il «gioco delle interpretazioni» non è affatto un insieme di movimenti arbitrari in cui il soggetto, consciamente, o addirittura abbandonandosi surrealisticamente al proprio inconscio creativo, crea immagini di «realtà» da opporre a quelle altrui. Il gioco è di fatto sempre anche un conflitto: usare un termine meno duro significa solo, probabilmente, indicare un telos, un ideale regolativo verso cui muovere: che è appunto ciò che accade della nozione nietzschiana di volontà di potenza, la quale non allude solo e definitivamente a uno scontro di forze fisiche

per la sopraffazione degli altri, ma proprio nel suo moto di oltrepassamento supera anche le varie concretizzazioni del potere, gli «interessi» dei singoli centri di volontà (sulla cui «realtà» e ultimità Nietzsche nutre giustamente molti dubbi).

Dunque: pensare il gioco delle interpretazioni anzitutto come conflitto, o le ridescrizioni come qualcosa che si misura con descrizioni già date, o i paradigmi kuhniani come aperture che somigliano all'istituzione non sempre pacifica di nuove tavole di valori, o l'evento heideggeriano della verità appunto come evento, come cesura e discontinuità, anche come spaesamento e angoscia – tutto questo sarebbe davvero riportabile a un'ontologia illusionistica, all'estetismo di una concezione della realtà totalmente «virtuale», che non dovrebbe nemmeno più fare i conti con il peso concreto dei mezzi tecnici che la rendono possibile?

Nei confronti dell'ermeneutica, e dell'ontologia che essa presuppone (più o meno esplicitamente e consapevolmente), i realisti peccano per l'appunto di poco realismo: non riescono a cogliere e descrivere «adeguatamente» l'esperienza da cui essa parte, sui cui, se si vuole, si fonda. Eppure, questa esperienza è quella che costituisce di fatto la «realtà» di molta filosofia contemporanea: da Nietzsche a Heidegger a tutta la galassia del pensiero postmodernista, ma anche di varie scuole della psicoanalisi e di molte posizioni filosofiche ed epistemologiche postanalitiche. La problematica nietzschiana della morte di Dio, quella heideggeriana dell'oltrepassamento della metafisica, che possono essere riunite sotto la comune categoria di nichilismo, e che danno luogo a ciò che una logica rigorosamente metafisica definisce autocontraddizioni performative, possono essere rimosse dal panorama del pensiero contemporaneo solo con il richiamo al principio di non contraddizione? L'argomento logico contro lo scetticismo ha mai convinto qualcuno ad abbandonare le sue «convinzioni» scettiche?

Sembra che proprio il realismo, davanti a un fenomeno così complesso e vasto come quello del nichilismo diffuso nella cultura e nell'esistenza di oggi (la *koiné* ermeneutica nei suoi molteplici aspetti), dovrebbe rifiutarsi di spiegarlo come l'esito di un banale errore logico, come se fosse verosimile che un'intera cultura abbia improvvisamente dimenticato il principio di non contraddizione. Sottolineo questo

paradosso perché mi sembra decisivo. Mentre Heidegger, e non solo, a partire dalla svolta degli anni Trenta, si è sforzato di «giustificare» la propria filosofia in termini epocali – che chiamerei anche empirici, nel senso dell’esperienza come fatto non riducibile all’imprimersi di segni sulla tabula rasa della mente –, qui si cerca di venire a capo di tutto il mondo di cui l’ermeneutica vuole essere teoria, interpretazione, con il richiamo a una svista logica. Per giunta, con un richiamo che da sempre ha creduto di poter valere come l’argomento vittorioso e non ha mai funzionato come tale. Io ho proposto di parlare, a proposito della cultura – non solo filosofica – del mondo occidentale, tardo-industriale, postmoderno, che è il nostro, di una koiné ermeneutica. Come tutte le precomprensioni, anche questa è una immagine vaga, che sembra troppo segnata da una sorta di impressionismo filosofico-sociologico; a molti appare, con qualche ragione, una generalizzazione troppo ambiziosa, che unifica una molteplicità di fenomeni del tutto eterogenei. Tuttavia, assumersi il rischio di concentrare l’attenzione sulla koiné ermeneutica come caratteristica complessiva, e vaga, della nostra cultura attuale è indispensabile per qualunque non superficiale comprensione teorica di essa, capace di cogliervi un filo conduttore interpretativo. È questo il primo passo verso una «ontologia dell’attualità», cioè verso un pensiero che oltrepassi l’oblio metafisico dell’Essere, oblio che si perpetua fino a che il pensiero si mantiene nella confusa frammentazione dei saperi specialistici e dei molteplici ruoli sociali in cui noi moderni ci troviamo gettati.

Ermeneutica, come si sa, è la filosofia che pone al suo centro il fenomeno della interpretazione, cioè di una conoscenza del reale che non si pensa come specchio obiettivo delle cose «là fuori», ma come una prensione che porta in sé l’impronta di chi «conosce». Luigi Pareyson la definisce «conoscenza di forme da parte di persone», un *nachschaffen* in cui il soggetto conoscente coglie la cosa nella misura in cui, ricostruendola come forma, esprime in questa ricostruzione anche sé stesso, perché dispiega e sfrutta una similarità di base che può avere diversi gradi ma che non è mai assente del tutto. Ha senso concepire la conoscenza in questi termini? Intanto, si può ragionevolmente pensare che la similarità di cui parla Pareyson (che egli, ricordiamolo, riconosce come base della conoscenza degli altri e dell’esperienza estetica) non sia tanto lontana da ciò che Kant chiamava schematismo. Quale che sia

il valore di questo accostamento, ci ricorda che l'ermeneutica di oggi è una sia pur remota prosecuzione del kantismo. Il mondo è fenomeno, cioè un ordine di cose che il soggetto entra attivamente a costituire. In Kant, tuttavia, c'era ancora l'idea che le strutture a priori del soggetto fossero uguali in tutti gli esseri razionali finiti. Nel Novecento, dopo Heidegger, queste strutture vengono riconosciute nella loro radicale storicità. Non solo non conosciamo mai altro che fenomeni, ma essi si danno solo nel quadro di ciò che Heidegger chiama un «progetto gettato». Conoscere, già al livello delle pure e semplici percezioni spazio-temporali, significa costituire uno sfondo e un primo piano, ordinando le cose in base a una precomprensione che esprime interessi, emozioni, e che eredita un linguaggio, una cultura, forme storiche di razionalità. Le cose appaiono, si danno come enti, «vengono all'essere» solo nell'orizzonte di un progetto, altrimenti non si lasciano nemmeno distinguere dallo sfondo e tra di loro. L'ermeneutica si può dunque definire anche come un kantismo passato attraverso l'esperienza esistenzialistica della finitezza e quindi della storicità. Una trasformazione alla cui base sta l'analitica esistenziale di Sein und Zeit, che a sua volta eredita molti elementi del pragmatismo (le cose sono anzitutto e perlopiù strumenti, e per questo si danno solo in un progetto), elementi che molto realismo di oggi tende a mettere da parte senza averli discussi davvero.

Ha diritto l'ermeneutica, così – sommariamente – definita, a pretendere di esprimere lo «spirito del tempo», di proporsi come la koiné dei decenni recenti della cultura occidentale? Non c'è probabilmente alcun aspetto di ciò che va sotto il nome di mondo postmoderno che non sia segnato dalla pervasività dell'interpretazione. In un elenco sommario si possono ricordare: la diffusione dei mass media, che non tanto paradossalmente sviluppa la consapevolezza vaga e generale del loro carattere di agenzie interpretative non neutrali e «oggettive»; l'autocoscienza della storiografia, per la quale anche l'idea di storia è uno schema retorico, che dunque non può più valere come il principio di realtà a cui si era affidata gran parte della filosofia moderna dopo, e in alternativa a, la fede empiristica e positivista nei fatti accertati con la sensazione o l'esperimento; la presa di parola della molteplicità delle culture, che, con la loro stessa consistenza di codici capaci di durare, smentiscono una idea unitaria e progressiva di

razionalità; la distruzione psicoanalitica della fede nella ultimità della coscienza. E via enumerando, fino alla teoria dei paradigmi maturata nella stessa autocoscienza degli scienziati.

Non sto contraddittoriamente pretendendo che l'ermeneutica, riassunta nella frase di Nietzsche, sia la descrizione più adeguata della cultura tardo-moderna. Sostengo invece che essa ne è l'interpretazione più ragionevole. Che sia un'interpretazione significa che si formula consapevolmente nel quadro di un progetto; e di un progetto gettato, secondo la terminologia di Heidegger. Dunque, vuole essere riconosciuta come interpretazione ragionevole in vista di un telos che sceglie in quanto, in qualche misura, già vi si trova impegnata, perché vi appartiene storico-destinalmente. Né l'idea di ragione, o ragionevolezza, in base alla quale l'ermeneutica vuole essere valutata né gli argomenti specifici che può addurre per corroborarsi alla luce di questo criterio sono esterni alla sua specifica condizione storica, al suo destino. Sarebbe questo un sintomo di cedimento all'irrazionalismo, al relativismo delle Weltanschauungen, in genere demonizzato perché al suo fondo si intravede la lotta violenta di tutti contro tutti, una sorta di ritorno alla selva primitiva? Come ho cercato di mostrare in *Oltre l'interpretazione*, l'ermeneutica si configura come puro e pericoloso relativismo solo se non prende abbastanza sul serio le proprie implicazioni nichilistiche. Poiché la «verità dell'ermeneutica» come teoria alternativa ad altre (e anzitutto al concetto di verità come «rispecchiamento» di «fatti») non può legittimarsi pretendendo di valere come la descrizione adeguata di uno stato di cose metafisicamente fissato (non ci sono fatti, ci sono solo interpretazioni), ma deve riconoscersi anch'essa come un'interpretazione, la sua sola possibilità è quella di argomentarsi come tale, e cioè come una «descrizione» interna o lettura sui generis della condizione storica in cui è gettata e che sceglie di orientare in una direzione determinata, per la quale non ha altri criteri se non quelli che eredita, interpretando, da questa stessa provenienza. Ora, la provenienza letta come legittimazione della verità dell'ermeneutica non può che presentarsi sotto la luce del nichilismo; solo un Essere che procede, indefinitamente (e non infinitamente), verso il proprio indebolimento legittima l'affermazione dell'idea di verità come interpretazione e non come corrispondenza. Se non fosse così, l'ermeneutica sarebbe solo una

teoria metafisico-descrittiva della pluralità irriducibile delle culture; ma in quanto metafisico-descrittiva, sarebbe ancora vittima, e questa volta in maniera insostenibile, di una autocontraddizione performativa – insostenibile appunto perché tale autocontraddizione confuta proprio, e forse soprattutto, chi pretenda che il vero è adeguazione allo stato delle cose.

Prendere atto della pervasività dell'interpretazione nella cultura postmoderna, e cercare di pensare anche questa presa d'atto come una interpretazione e non come una nuova metafisica relativistica, significa assumersi la responsabilità di muovere in una direzione, sapendosi provenienti, condizionati, storici. In questa prospettiva, chi rivendica i diritti del realismo, o della metafisica come rispecchiamento conoscitivo e pratico della verità oggettiva dell'Essere, è un interlocutore altrettanto «interpretante» di chiunque altro. Fa dell'ermeneutica e non lo sa, si direbbe con Molière. Interpreta in vista di un progetto, che però non riconosce come tale perché crede di essere mosso dalla pura volontà di verità come rispecchiamento della struttura «là fuori» delle cose. Le buone ragioni dell'ermeneutico contro il realista, ma anche contro il relativista metafisico, o contro il metafisico tout court, sono affidate alla preferibilità razionale del progetto che ispira la sua interpretazione della provenienza. A cominciare dal fatto che progetto e interpretazione vengono da lui riconosciuti come tali, e si mettono esplicitamente in gioco. Mentre il metafisico – realista, relativista o naturalista che sia – è sempre come colui che crede di (poter) parlare da nessun luogo, che non mette in conto (e in gioco) sé stesso nella sua immagine della conoscenza, ed è dunque – lui sì – esposto all'effetto devastante delle autocontraddizioni performative.

La sua volontà di verità comincia con il prendere per ovvio che quest'ultima significhi il rispecchiamento obiettivo dello stato di cose, e che questo rispecchiamento sia possibile e desiderabile come valore finale per la conoscenza e per l'azione. Anche in un linguaggio meno nettamente ermeneutico di quello heideggeriano, per esempio dal punto di vista della teoria dell'agire comunicativo di Habermas, si potrebbe dire che qui c'è una generalizzazione «colonizzante» di tutte le sfere dell'agire da parte dell'agire strategico: si può certo riconoscere che sapere come stanno le cose in un certo ambito è necessario e utile in vista di qualche fine; ma quanto a questo fine, nella misura in cui da

ultimo lo dobbiamo pensare non più come mezzo per altro, non vale certo riferirsi al vero come corrispondenza, e si è inevitabilmente rinviati al progetto. Un progetto che abbia come valore ultimo il rispecchiamento delle cose come sono, che per esempio pensi che l'emancipazione dell'umanità o anche, più modestamente, la felicità o perfezione del singolo consista nella conoscenza del vero-oggettivo, va incontro a tutte le obiezioni – e vere e proprie contraddizioni – di ogni teoria che non dia conto della storicità, e anzitutto della propria.

Alla preferibilità razionale – ripetiamolo, dal punto di vista di una nozione di razionalità che si lascia cogliere interpretativamente entro la provenienza stessa – dell'ermeneutica si oppongono, da parte del realismo nelle sue varie forme, sia ragioni logico-metafisiche (l'autocontraddittorietà del nichilismo) sia, giacché in fondo quelle hanno solo l'apparenza della definitività, motivazioni meno astratte e legate piuttosto a esigenze storiche e pragmatiche. Ora, mentre l'ontologia ermeneutica può non far caso, in nome dell'esperienza storica e dello spirito del tempo, all'argomento antiscettico preteso vincitore, è sensibile invece a quelle obiezioni che si richiamano proprio a queste fonti.

Respingere l'ermeneutica in quanto ontologia nichilista sembra necessario, in primo luogo perché altrimenti risulterebbe minata la validità delle scienze sperimentali della natura. Uso qui il termine validità in un senso ampio e generico, come l'opposto di invalidità – in riferimento sia alla logica sia alla capacità di farsi valere anche, e forse soprattutto, nel «conflitto delle facoltà» – e come sapere egemone a cui viene riconosciuta una funzione di guida per la vita collettiva. La maggior parte delle alternative che si presentano nei dibattiti filosofici contemporanei, e anzitutto quelle che, solo per comodità schematica, si possono ricondurre all'opposizione tra «analitici» e «continentali», ha come posta la validità, in questo senso generale, delle scienze sperimentali. Il nichilismo ermeneutico sembra minacciare questa validità in quanto viene, come si è visto arbitrariamente, identificato con una metafisica relativistica, la quale avrebbe anche e soprattutto come conseguenza quella di mettere in pericolo l'autorità pratico-sociale della scienza. Questo rischio è tanto più temuto quanto più il pluralismo culturale delle società industriali avanzate comporta il possibile diffondersi di un caotico pluralismo scientifico e tecnologico,

con riflessi che mettono in campo gravi questioni di portata sociale e politica. Si pensi a come si decide quali cure mediche vengono o meno rimborsate dai vari servizi sanitari nazionali.

L'ermeneutica, sia con la sua ontologia nichilista sia soprattutto con il richiamo alla storicità dei saperi, al loro coinvolgimento con la distribuzione del potere sociale, al loro complessivo carattere non disinteressato, produrrebbe secondo i suoi critici un pericoloso effetto di delegittimazione della scienza, nonché e più gravemente della morale. Di anarchismo metodologico, in altri termini, si può anche discutere in circoli ristretti di epistemologi e scienziati; ma quando esso diventa una sorta di sentire comune, e si diffonde per esempio oltre le cerchie accademiche attraverso il lavoro di decostruzione di tanti critici che si ispirano a Derrida, occorre rivendicare energicamente il principio di realtà, e cioè la validità non puramente storica delle proposizioni scientificamente accertate.

Ma, per l'appunto, anarchismo metodologico non è un'espressione inventata dall'ermeneutica nichilista; proviene dall'ambiente dei filosofi considerati rispettosi della scienza e del suo realismo, almeno in linea di principio. Il fatto è che una ontologia nichilista sembra piuttosto l'esito comune sia della tradizione analitica sia di quella continentale, almeno nella misura in cui quest'ultima si può identificare con l'ermeneutica. In un elenco degli aspetti della cultura contemporanea di cui il nichilismo vuole presentarsi come interpretazione «adeguata» non entrano solo la mediatizzazione della società, il pluralismo delle culture, la smentita freudiana dell'ultimità della coscienza, la secolarizzazione della religione e del potere, ma anche e soprattutto gli sviluppi «irrealistici» delle scienze e l'epistemologia che li accompagna. Si prenda per esempio un passo di *Ragione, verità e storia*, del 1981, di un filosofo della tradizione analitica come Hilary Putnam, là dove scrive: «Chiedersi di quali oggetti consista il mondo ha senso solo all'interno di una data teoria o descrizione»; la verità «è una specie di accettabilità razionale [...] anziché la corrispondenza con uno "stato delle cose" indipendente dal discorso e dalla mente».1 È, come si sa, quello che Putnam chiama «realismo interno» o prospettiva internista – opposta alla prospettiva esternista del «realismo metafisico», secondo la quale «il mondo consiste di una certa totalità fissa di oggetti indipendenti dalla nostra

mente, esiste esattamente una sola descrizione vera e completa di “come è il mondo”, e la verità comporta una relazione di corrispondenza di qualche genere tra le parole, o i segni del pensiero, e le cose esterne, o insiemi di cose esterne» (Ragione, verità e storia, p. 57). Chissà se Putnam pensa che questa tesi internista sia una descrizione esatta (e perciò «esternista») dello stato di cose. Dobbiamo supporre, assumendo che non sia gravemente incoerente, che anche lui argomenterebbe l'accettabilità razionale della sua tesi in base a richiami all'esperienza del tipo di quelli, vaghi e impressionistici, a cui si riferisce l'ermeneutica.

Non si dà nemmeno per il più dogmatico realismo metafisico la possibilità di un qualunque esperimento cruciale che provi «realisticamente» una tesi, perché ogni delimitazione dell'ambito di rilevanza è già sempre un atto interpretativo; a maggior ragione, un realismo interno come quello di Putnam difficilmente si può sottrarre alla deriva, o al vero e proprio sfondamento storicistico e alle sue implicazioni nichiliste.² Certo, il realismo interno di Putnam non è l'unico esito dell'epistemologia analitica e postanalitica, e nemmeno forse una posizione teorica dominante in quell'ambito. Insieme a tanti altri aspetti di questa tradizione (per certi aspetti Strawson, e la teoria dei paradigmi di Thomas Kuhn matura e si diffonde anzitutto in ambiente analitico, ma si può anche citare il falsificazionismo popperiano, che nonostante ogni lettura in contrario non è una teoria «realista», ed è sempre stato un interlocutore autorevole degli epistemologi analitici), mostra però almeno una certa ragionevolezza della tesi secondo cui l'ontologia nichilista dell'ermeneutica ha buoni titoli per presentarsi come la *koiné* della cultura della nostra epoca.

Se (come si potrebbe mostrare più ampiamente) il nichilismo ermeneutico non minaccia la scienza più di quanto facciano molte teorie epistemologiche considerate più amichevoli e attente ai suoi diritti, che cosa resta della polemica realista contro l'ermeneutica? Coerentemente con le convinzioni di base degli ermeneutici, secondo cui ogni rivendicazione di verità è mossa da un progetto e cioè da un interesse, bisogna domandarsi quali esigenze muovono questa polemica.

Che cosa c'è al fondo del bisogno di parlare della realtà come qualcosa di sussistente, nell'espressione di Putnam «una totalità fissa di

oggetti indipendente dalla nostra mente»? Se consideriamo la «tentazione del realismo» nei suoi aspetti di nuova moda filosofica, possiamo rintracciare un certo numero di motivazioni contingenti, da non sottovalutare ma probabilmente non esaustive: banale rivolta generazionale contro l'ermeneutica che, in quanto koiné, è ormai un paradigma consolidato benché variegato; nevrosi fondamentalista che percorre le società tardo-industriali come reazione regressiva di difesa contro la babele postmoderna dei linguaggi e dei valori – realismo come possibile ideologia della maggioranza silenziosa? o semplicemente, presso certi filosofi accademici, richiamo all'ordine di una filosofia che secondo loro dovrebbe tornare a essere, come in tempi di positivismo e neokantismo imperanti, ricerca (quasi) positiva sui meccanismi del conoscere? ritorno a Kant contro la lignée «hegeliana»? scienze cognitive? Bando alle chiacchiere epocali, torniamo a occuparci di come conosciamo il mondo, a cominciare dalla sensazione. (E naturalmente e «realisticamente» filosofia come scienza speciale, che non discute la propria delimitazione, ma ci sta dentro con produttività.)

Motivazioni non inverosimili, ma nemmeno esaustive. Una conclusione, qui, dovrebbe ancora a) mostrare ulteriormente che l'ermeneutica non è affatto idealismo empirico, che non si sogna per nulla di mettere in dubbio la «passività» della sensibilità, per usare la terminologia kantiana; b) che parlare, per questa «passività», di recezione di messaggi piuttosto che di scontro con oggetti o di registrazione di impressioni sulla tabula rasa della mente non mette in pericolo né il perseguimento della conoscenza scientifica, né lo stare con i piedi per terra nella vita quotidiana, nelle relazioni con gli altri e via dicendo.

Poiché qui riferisco solo i primi movimenti di un work in progress sul concetto di realtà mi limito a indicare questi due temi conclusivi, insistendo sul fatto che vale pienamente per l'ontologia ermeneutica l'analisi dell'esperienza condotta da Heidegger in *Sein und Zeit*, che era un'analisi pragmatistica, ma certo non berkeleyana. Per seguire lo Heidegger del secondo periodo, quello dell'ontologia nichilista dell'evento, non occorre affatto abbandonare la consapevolezza originariamente fenomenologica dell'esperienza come incontro con altro da sé. L'analitica esistenziale, semmai, apporta alla fenomenologia l'indispensabile apertura alla dimensione storica dell'incontro. La

clausola di Nietzsche «anche questa è un'interpretazione» non equivale a ristabilire la differenza tra cose in sé e schemi mentali che già Husserl, e poi tra gli altri Davidson, hanno giustamente messo da parte. Ciò rispetto a cui l'interpretazione è «solo» un'interpretazione non è il mondo là fuori come totalità fissa di oggetti indipendenti dalla mia conoscenza, ma l'eredità di altre interpretazioni a loro volta inseparabili da ciò che si dava loro come oggetto. Non sarà un caso che Heidegger chiami proprio questo tramandarsi di interpretazioni (inseparabili dai fatti che intendono) la «storia dell'Essere». Persino il richiamo all'oggettività delle cose come sono in sé stesse pesa solo in quanto è una tesi di qualcuno contro qualcun altro, e cioè in quanto è una interpretazione motivata da progetti, insofferenze, interessi anche nel senso migliore della parola. La realtà «stessa» non parla da sé, ha bisogno di portavoce – cioè, appunto, di interpreti motivati, che decidono come rappresentare su una mappa un territorio a cui hanno avuto accesso attraverso mappe più antiche.

Se si abbandona l'idea degli schemi mentali contrapposti al mondo come stabile insieme di oggetti indipendenti, diviene evidente che la passività dell'esperienza del mondo è piuttosto provenienza (essere gettati, non cominciare da zero, da sé eccetera) che non ricettività di organi di senso sempre «oggettivamente» uguali. Che la realtà sia la (nostra) storia non ne fa per questo una favola, giacché se il mondo vero è diventato favola, come scrive Nietzsche, con ciò stesso è anche la favola (lo schema mentale che dovrebbe ridurre tutto a sé) che è stata negata. Di qui può partire, sembra, un recupero ermeneutico della «realtà».

Parte terza

LE LEZIONI DI GLASGOW
GIFFORD LECTURES

TARSKI E LE VIRGOLETTE

Permettetemi di cominciare con un riferimento autobiografico, al mio passato e presente di cristiano credente o mezzo credente – un riferimento che del resto non è affatto fuori luogo in un contesto dove la teologia ha la sua parte. «Redemisti nos Domine, Deus veritatis» è una battuta del breviario, il libro d'ore latino, che mi è capitato spesso di ripetere. Con l'enfasi sul termine veritas che ha sempre caratterizzato tanta storia della filosofia, della teologia, dell'esperienza religiosa. È possibile che la veritas di cui questa frase parla, e che, sia pure associata al nome di Dio, ha la forza di redimerci, sia quella definita dal principio di Tarski? «Piove» è vero se, e solo se, piove. È intorno a questa domanda, se si vuole a questo paradosso, che si riassume, almeno in ultima istanza, il lavoro filosofico che mi è valso l'onore di questo invito, della cui importanza sono ben consapevole, se penso ai nomi dei filosofi che sono stati protagonisti di queste Gifford Lectures alle quali ho sempre guardato più o meno come a un premio Nobel della filosofia.

Le riflessioni che intendo svolgere di fronte a voi sulla «fine della realtà» cominciano proprio con questo paradosso sulla nozione di verità. Non saprei dire fino a che punto questa sia una ricostruzione «oggettiva» dell'itinerario che mi ha condotto alle mie – provvisorie – conclusioni circa la realtà, l'Essere, il senso dell'esistenza, che sono poi i temi tradizionali di ogni meditazione filosofica, più o meno quelli che Kant condensava nelle tre famose domande: che cosa posso conoscere? che cosa debbo fare? che cosa mi è lecito sperare? Ma devo dire che oggi mi sembra davvero che ci sia uno sviluppo lineare tra la scoperta della critica heideggeriana della concezione metafisica della verità – la corrispondenza tra intellectus e res – e l'idea dell'indebolimento dell'Essere dell'ente come sola possibile filosofia della storia e teoria dell'emancipazione.

L'importanza delle virgolette, le quotation marks, è già stata spesso sottolineata nel discorso filosofico. Ricorderò qui solo la decisiva riflessione che conduce Jacques Derrida sul fatto che l'edizione critica delle opere di Nietzsche contenga anche l'appunto: «Ho perso il mio parapigioggia». Certo, vi sono esempi di postille simili, riferite a banali aspetti di vita quotidiana, nell'*Opus posthumum* di Kant. Ma, se non sbaglio, là non era questione di quotation marks, si trattava solo di annotazioni mescolate indebitamente con appunti di carattere più filosofico. Non intendo tuttavia soffermarmi qui sulle riflessioni nietzschiane di Derrida; il richiamo mi serve solo come esempio, e anche come occasione per rendere omaggio a un amico e maestro dal quale provengono molti degli stimoli che mi hanno condotto alle conclusioni di cui dicevo.

Dunque, perché le quotation marks del principio di Tarski meritano tanta attenzione nel presente discorso? So bene che di questo principio si sono fatte molte discussioni che io qui non intendo, o forse non saprei, riprendere. Partirò solo ricordando un altro amico e maestro scomparso, Richard Rorty, che nel dialogo con Pascal Engel su *A cosa serve la verità?* (Il Mulino, Bologna 2007) dichiara di non sentirsi interessato alla discussione su realismo e antirealismo che ancora agita una parte della filosofia contemporanea. La discussione, cioè, sul senso da dare al famoso principio di Tarski secondo cui «p» è vero se, e solo se, p. Che tradotto vuol dire: «piove» è vero se e solo se piove. Le virgolette sono decisive, ovviamente – o non troppo ovviamente, fuori dall'ambito degli interlocutori interessati al dibattito. Anzi, il famoso principio di Tarski può essere per molti, non solo profani ma anche filosofi, come mostra l'esempio di Rorty, una ennesima prova dell'inutilità di un certo tipo di filosofia.

Ma prima che alla domanda sull'utilità della discussione, l'enunciato di Tarski ci pone di fronte a un problema ancora più radicale: davvero la seconda p sta fuori dalle virgolette? Chi lo dice? Rispondere a questa domanda serve anche e soprattutto a delineare la risposta alla questione di Rorty sull'utilità o inutilità del principio. Che p stia fuori dalle virgolette lo dice, sostiene, afferma, qualcuno a cui serve che si dica così. Ma dunque anche quest'affermazione di qualcuno deve essere posta tra virgolette. La ragione che in genere si adduce per accettare che la seconda p sia fuori dalle virgolette è che

altrimenti gran parte dei nostri discorsi su vero, falso, affermazioni giustificate o ingiustificate, razionalità o irrazionalità dei nostri comportamenti, decisioni politiche ed etiche, sarebbero vani – non avrebbero a loro volta alcun senso. Ogni volta che ci opponiamo a una tesi, che affermiamo qualcosa contro qualcos'altro, usiamo la distinzione tra «p» e p. L'argomento a favore del principio di Tarski è dunque che abbiamo bisogno di quel principio. Ma di nuovo: chi ne ha bisogno? E soprattutto, un tale argomento opposto al «relativismo» pragmatista di Rorty è chiaramente autocontraddittorio. La tesi di Tarski dovrebbe essere accettata solo perché vera, non perché detta da o a un uditorio specifico, quel «noi» dell'esperienza comune cui ci si richiama per mostrarne la validità.

Come si vede, ci avviluppiamo in una serie di questioni di cui si può solo dire che non vengono a capo di nulla. O che si possono evitare solo rinunciando alla domanda sul «chi lo dice». Domanda alla quale però non si sfugge, ci pare, a meno di non volerselo vietare d'autorità, con un atto certo assai poco filosofico.

La questione, come si sarà capito, è quella che Nietzsche risolve brutalmente scrivendo che «non ci sono fatti, solo interpretazioni. E anche questa è un'interpretazione». Anche chi raccomanda di accettare la tesi di Tarski sostiene che non possiamo farne a meno se vogliamo spiegare la nostra comune esperienza. Ma la nostra comune esperienza – quella che viene chiamata anche «la massima evidenza disponibile qui e ora» – è una interpretazione. Che noi tendiamo a non chiamare tale solo per distinguerla da opinioni più marcatamente individuali, di cui diciamo che sono «solo» interpretazioni. Ma come direbbe pure un buon positivista, non ci sono fatti se non accertati, esperiti, riconosciuti da qualcuno come tali. E la storia della Terra prima della comparsa dell'uomo? Se ne parliamo la collochiamo pur sempre dentro una cornice, altrimenti è come se non ci fosse. Ma noi ne subiamo le conseguenze, gli effetti, anche se non ne sappiamo niente; dunque è qualcosa di reale, già prima e fuori dai nostri discorsi. Sì, ma in quanto si riflette su di noi è già in qualche modo «relativa» (in relazione) a noi.

Rivendicare il carattere interpretativo di ogni affermazione sui fatti vuol dire sostenere che le cose non ci sono se non le inventiamo noi (idealismo empirico)? Oppure che l'ordine in cui ci appaiono è un ordine che stabiliamo noi, più o meno arbitrariamente (una sorta di

idealismo soggettivistico-trascendentale)? Kant, che non è proprio un cane morto, sosteneva che delle cose in sé non sappiamo se non quello che ci appare fenomenicamente nel quadro dei nostri a priori (tempo, spazio, categorie dell'intelletto), e che non per questo si deve cancellare ogni distinzione tra pure chiacchiere e enunciati «veri». Se noi diciamo che la differenza tra vero e falso è sempre una differenza tra interpretazioni più o meno accettabili e condivise, manteniamo questa stessa distinzione; e non abbiamo bisogno di immaginare un fatto che «ci sia» fuori da ogni lettura umana.

Chi non è soddisfatto di questa soluzione? A che, a chi serve la «verità» senza le virgolette? Forse, come qualcuno suggerisce,¹ serve per mettere in discussione l'ordine esistente – illuminismo e rivoluzione, diritti umani contro totalitarismi, progresso del sapere contro oscurantismo? Ma davvero? Non dimentichiamo che chi ha sempre tuonato contro Kant e il suo perverso soggettivismo è stata la chiesa, e spesso anche i principi e i governi. Certo, questo non costituirebbe una «prova» dal punto di vista di un tarskiano. Prendiamolo solo come un «segno» che ci richiama a stare attenti. E a scoprire una «verità» sulla verità? Diremo cioè che «è vero» che la tesi di Tarski serve a chi detiene il potere per imporre la propria interpretazione come l'unica vera? No; da buoni pragmatisti, magari con una verniciatura di marxista critica dell'ideologia, diremo soltanto che questo è ciò che «a noi» suona come verità – quella capace di farci liberi. Non possiamo mai pretendere di identificarci con il punto di vista di Dio. Possiamo solo riconoscere che vediamo le cose in base a certi pregiudizi, a certi interessi, e che se mai è possibile la verità, essa è il risultato di un accordo che non è necessitato da alcuna evidenza definitiva, ma solo dalla carità, dalla solidarietà, dal bisogno umano (troppo umano?) di vivere in accordo con gli altri.

Del resto, se chiedete a un realista tarskiano perché si dovrebbe ammettere che «piove», quando piove, vi rimanderà alla comune esperienza: vostra, di bagnarvi, e degli altri, che concordano nella stessa descrizione. Cioè «la massima evidenza disponibile qui e ora». Ma che tutti coloro a cui vi rivolgete concordino nel dire che sta piovendo non sarà effetto della condivisione di una interpretazione? «Tutti» sono tutti quelli a cui possiamo di fatto rivolgere la domanda – andando incontro alle note obiezioni di Popper sul valore dell'induzione. Questo

significherebbe la frase «la massima evidenza disponibile qui e ora». Che però non autorizza a dire che senz'altro, fuori da ogni constatazione, sta davvero piovendo. Insomma, i fatti sono appunto «fatti» (made, letteralmente) da qualcuno, o «dati» (principium reddendae rationis) a chi li vuole esaminare e utilizzare per un discorso. Anche la tesi iperbolica secondo cui si dovrebbe concludere che un fatto non constatato da me o da qualcuno non «esiste» ha una portata molto limitata. Quando dico che il fatto comunque deve esistere, dico solo che è possibile che io stesso o qualcun altro lo constati in futuro, ma niente di più. Altrimenti la questione diventa quella della cosa in sé, che posso sempre pensare, ma mai constatare fenomenicamente; della quale dunque non posso nemmeno dire, come vorrebbe il tarskiano, che «esiste» indipendentemente da me.

La conoscenza sperimentale della realtà su cui si fondano le proposizioni scientifiche, e che implica la ripetibilità dell'esperimento da parte di chiunque, è anch'essa un forte argomento a favore della tesi dell'interpretazione. La «oggettività» del fenomeno che si descrive consiste nella ripetibilità dell'esperimento da parte di altri ricercatori. La presenza di un metodo e l'uso di strumenti sofisticati non distinguono in termini essenziali questa ripetizione di esperienze da quella della vita comune: si tratta sempre di altri soggetti ai quali si domanda di confermare o smentire una determinata interpretazione di eventi. Ma gli eventi «come tali», appunto, sono tali solo perché se ne può fare esperienza ripetutamente. Non sarà anche questo uno dei sensi dell'espressione aristotelica *to ti en einai*, ciò che l'Essere era?

Dovremmo scandalizzarci di fronte alla relativa «casualità» che si introduce così nella stessa nozione di «realtà»? Sarebbe uno scandalo come quello suscitato dal pragmatismo: è dunque vero solo ciò che «ci va bene», come singoli o come gruppo? Il pragmatismo è scandaloso, e con tutta probabilità filosoficamente (cioè pragmaticamente) inaccettabile, solo se non si declina come storicismo (*to ti en einai*, appunto). L'argomento chiave dei tarskiani – chiamiamoli così, un po' approssimativamente – è questo: se non «ci fosse» la pioggia, il fatto anche fuori dalla nostra constatazione, non potremmo più parlare né argomentare. Come spesso nel caso dell'empirismo radicale, questo argomento è di tipo solipsistico: se non c'è il fatto fuori di me, ci sono solo io che pretenderei assurdamente di determinare la realtà stessa

(ancora una volta, però, l'assurdo risiederebbe nel fatto che la realtà deve essere «esterna»). Ma la mia interpretazione non nasce da zero, non ha niente a che fare con l'incontro di un «soggetto» con un «oggetto» in una relazione uno a uno. Come nel caso della datià in quanto ripetibilità dell'esperimento, io non sono un soggetto isolato: parlo una lingua, uso un vocabolario e anche dunque una sintassi e un insieme di criteri di validità. Insomma, ciò che dà «realtà» ai fatti che interpreto è la storia dentro cui sono inserito. Gli oggetti – direbbe un marxista – sono relazioni sociali cristallizzate.

Una simile interpretazione basta a soddisfare i problemi di «argomentabilità» sollevati dai realisti? Il rischio che essi segnalano, e con ragione se si parte dai loro presupposti solipsistici, è che non vi sia modo di mettere in discussione le credenze comuni: c'è un canone di interpretazione condiviso, questo è ciò che chiamiamo realtà, e dunque a che cosa dovremmo appellarci per dichiararci in disaccordo, magari anche per «correggere» storture e violazioni di «diritti»?

La distinzione kantiana di noumeno e fenomeno qui ci torna utile, integrata dalla famosa affermazione di Heidegger secondo cui «la scienza non pensa». Che qui per noi significa: c'è sempre abbastanza luce per distinguere una proposizione vera da una falsa, almeno se ci riferiamo a verità «di fatto» che sono tali perché formulate alla luce dei criteri disponibili: la famosa «massima evidenza possibile qui e ora». Qualcosa che Thomas Kuhn chiamerebbe «scienza normale», nell'ambito della quale si risolvono problemi usando dei paradigmi accettati e non messi in discussione. Se restiamo nell'ambito dei fenomeni, direbbe Kant, si può sempre stabilire cosa è vero e cosa è falso. Nemmeno Kant, però, pensava che questo discorso si potesse applicare alla filosofia. Del noumeno, e di quelle «cose» che vi appartengono come la libertà, l'esistenza di Dio, il mondo nella sua totalità, non c'è discorso scientifico. Correggere un errore in termini di verità di fatto è sempre possibile applicando i paradigmi vigenti. È così anche per la rivendicazione di un diritto, quando ci si possa riferire a un codice vigente, o per l'accertamento del senso di una verità dogmatica quando si accetti l'autorità della chiesa. Ma per tutto questo non occorre che «ci sia» qualcosa «là fuori», come direbbe Rorty. Ci muoviamo sempre all'interno di paradigmi e precomprensioni che coincidono con

ciò che chiamiamo «realtà». Perché a un certo punto, in certi momenti, certo nel nostro, si pone il problema di fatti vs interpretazioni?

Questa è tra l'altro una domanda che i tarskiani non considerano volentieri, o meglio che risolvono riportandola senza indugio alla distinzione tra verità ed errore; al punto che la questione che essi pongono agli ermeneutici – come potete opporvi a un errore se non in nome di una verità – si ritorce contro di loro: come potete criticare i paradigmi vigenti, se sono i soli in base a cui ritenete di poter fare le vostre distinzioni? Il carattere «reazionario» del realismo alla Tarski consiste per l'appunto in questa accettazione riduttiva della nozione di verità, quali che siano le intenzioni critiche dei suoi sostenitori.

Ma dunque perché sorge, quando sorge, il problema di fatti vs interpretazioni? Non è un caso che la storia dell'ermeneutica sia profondamente avviluppata con la storia stessa dell'Europa moderna. Prima ancora che la Riforma protestante la ponesse in termini radicalmente politici, la questione dell'interpretazione aveva già cominciato da tempo a mettere in discussione la definitività dei paradigmi vigenti e della loro autorità: persino il problema di come leggere in modi eticamente corretti le imprese non sempre oneste e commendevoli degli dèi di Omero era già un problema di paradigmi socialmente vigenti, se si pensa alla funzione pedagogica dei poemi omerici; e ovviamente questo discorso vale ancora di più per i modi di leggere le Sacre Scritture teorizzati e discussi dall'ermeneutica medievale. Se si riflette su questi esempi, diventa anche chiaro che il problema dell'interpretazione non «sorge» davvero solo in determinati momenti, ma accompagna sempre la messa in discussione dei paradigmi vigenti, ne rappresenta l'intima vocazione critica, che si attiva in modi diversi anche e soprattutto in relazione a fatti sociali e politici. Lutero non comincia a predicare il libero esame della Scrittura solo per una esigenza nata nella riflessione teorica: vuole ribellarsi al papato e alla condizione di corruzione in cui la chiesa del tempo era precipitata. C'entra pure la società del suo tempo? Non è tanto arbitrario pensare che avesse a cuore la sorte dei poveri che venivano taglieggiati in ogni modo, anche e soprattutto in nome di motivazioni religiose. Certo, era un monaco e ci si potrebbe aspettare che non avesse motivi per ribellarsi a una condizione di privilegio di cui egli stesso godeva. È chiaro che la «spiegazione» sociologica della sua

rivolta non può spingersi troppo avanti, per non rischiare il ridicolo di un determinismo spicciolo. Ma poiché stiamo cercando le ragioni per cui matura la crisi di un paradigma (in Kuhn, l'esempio è sempre la fine del paradigma tolemaico a favore di quello copernicano, che non può spiegarsi con ragioni di comparazione tra i due, giacché ci vorrebbe un metaparadigma in base a cui valutarli), possiamo pensare che in Lutero fosse all'opera un meccanismo analogo a quello che si incontra nella generale preferenza per la critica sociale propria degli intellettuali «umanistici» rispetto a quelli scientifici. Possiamo parlare provocatoriamente di una «marginalità noumenica» per questo fenomeno? Una definizione non tanto paradossale, che forse traduce in linguaggio «kantiano» la vocazione rivoluzionaria del proletariato marxiano. Valga quel che valga questo riferimento, è fin troppo evidente che la crisi di un paradigma teorico – anche quello tolemaico – non è un affare esclusivo della teoria, ma coinvolge più di quanto tendiamo a credere le vicende dei soggetti sociali, individui e gruppi, che vi sono interessati.

Non stiamo seguendo una via laterale, qui, rispetto al centro del nostro discorso. Porsi la questione del perché e del come nasce il problema di fatti vs interpretazioni è anche un modo di rispondere alla domanda principale, cioè come sia possibile un atteggiamento critico che non si richiami alla differenza tra verità «oggettiva» ed errore.

Più precisamente: che cosa ne è, ancora, nella posizione che qui difendiamo, della «verità»? Proviamo a pensare alla verità in termini di «marginalità noumenica» (o semplicemente di storia dell'Essere) che non si richiama solo all'idea marxiana del proletariato rivoluzionario, ma anche alla frase evangelica secondo cui «la verità vi farà liberi».

Se non riteniamo di poter argomentare solo e principalmente in riferimento a «come stanno le cose», perché pensiamo che il loro stare in un modo o nell'altro è anche effetto di interpretazione, e cioè che ogni verità su di esse è tale in quanto «conviene» a qualcuno, il problema dell'argomentare diventa una questione di scelta.

Se ci si pone la questione della differenza tra fatti e interpretazioni è perché non siamo a nostro agio nei paradigmi vigenti. Non ci sentiamo integrati nel gruppo, nella società, negli interessi condivisi da «tutti» ma non da noi. Non ci sentiamo di condividere la semplice proposizione di Tarski? Se piove, la cosa ha lo stesso senso sia per noi

sia per «tutti» quelli che ci vivono accanto. Infatti la questione della validità del paradigma non sorge sul problema della pioggia. Non nasce cioè sulle verità di fatto, quelle che per Kant sarebbero temi delle scienze dei fenomeni. Le questioni che ci pongono in rotta con il paradigma sono quelle «noumeniche»: valori, etica, modo di organizzare la vita collettiva, senso generale della vita. E la rottura nasce proprio quando qualcuno ci risponde che il modo ragionevole di trattare tali questioni è quello di ridurle al piano delle verità di fatto, cercandone la soluzione con i metodi del «conoscere». Ci poniamo allora su un terreno scivoloso, ammettiamolo. Quello che ci oppone ai tarskiani è proprio l'idea del paradigma e della sua storicità. Ma, una volta ammesso che il paradigma è storico e non «naturale», come procediamo? Cioè, che «verità» proponiamo in sostituzione del principio di Tarski, o almeno della sua pretesa di valere dovunque? Ripartiamo da zero. Alla tesi che «piove» è vero solo se piove, noi obiettiamo che anche il secondo «piove» è tra virgolette: c'è una comunità che ammette l'esistenza di una certa realtà a cui si richiama per decidere sul vero e sul falso. Noi da parte nostra domandiamo ancora chi sia questa comunità dei «tutti». La questione della verità di «piove» diventa una questione di negoziato con la comunità che professa e applica il paradigma. È come se, riflettendo su una verità così elementare come «piove», scopriremmo che siamo esseri storici e che «la massima evidenza disponibile qui e ora» si costruisce solo con un accordo, che può essere messo in questione e rinegoziato.² Ciò che «è», di cui predichiamo l'Essere, non è sempre e comunque, ma accade entro un gioco di relazioni interpersonali. Prendere atto che quando si afferma una verità si riflette anche una certa gerarchia di potere sociale ha o non ha più senso che sostenere la tesi della verità come corrispondenza della proposizione alla cosa? Sia il «prendere atto» sia l'«avere senso» possono suscitare l'ovvia obiezione dei tarskiani: non staremo adducendo verità di fatto come argomenti? Già, ma né il prendere atto né, soprattutto, il riconoscere che qualcosa ha un senso sono qualcosa di analogo al «piove» di Tarski.

Quello che stiamo dicendo è uno dei modi di dire che se «c'è» qualcosa come la realtà «esterna» dei tarskiani esso è solo l'insieme delle interpretazioni condivise e divenute canoniche in una certa società e in un determinato momento storico. Proporre un diverso ordine

storico-sociale, anche a partire dall'insoddisfazione per alcuni aspetti del paradigma vigente, è possibile non certo con argomenti «cogenti» di tipo ostensivo – «ti mostro che» – ma solo con discorsi edificanti – «non ti pare che sarebbe meglio se». Diciamo che stiamo qui ritrovando il Kant della Critica del giudizio come base indispensabile per il Kant della Critica della ragion pura.

Sappiamo tutti che di filosofia come discorso «edificante» più che come discorso apodittico ha parlato Richard Rorty nel suo famoso libro *La filosofia e lo specchio della natura*. In quel libro, egli ebbe anche il coraggio – e per quegli anni era tale assai più che oggi – di indicare i tre filosofi determinanti del Novecento in Dewey, Heidegger e Wittgenstein. Oggi, in molta parte della filosofia – anglosassone non meno che continentale –, sembra che proprio queste tre figure siano dimenticate in favore di un «nuovo realismo» che rischia di ricadere esattamente nell'idea di rispecchiamento della natura che Rorty aveva voluto liquidare, e che ha anche significative e pericolose conseguenze in termini di vita sociale e politica. Essere antirealisti è oggi forse l'unico modo di essere, ancora, «rivoluzionari».

OLTRE LA FENOMENOLOGIA

Per capire il senso di una posizione filosofica, mi insegnava uno dei miei maestri all'università di Torino, bisogna capire contro quali altre posizioni si formula; o anche, bisogna ricostruire il problema principale che cerca di risolvere. Queste idee sono solo variazioni della concezione hegeliana (ma anche, più remotamente, aristotelica) dell'esperienza della verità: verità è solo ciò che assume e supera in sé la tesi opposta, costruendo una sintesi che hebt auf ciò che all'inizio si presentava come l'opposto. Molto più che la descrizione corretta di ciò che accade «fuori» dalle virgolette, verità è qui l'esperienza del cambiamento che avviene nello scontro dialettico con quella che in linguaggio hegeliano si chiama l'antitesi. È vero che il cambiamento di cui si tratta non è indipendente dal fatto di prendere atto che, effettivamente, piove, «là fuori» dalle virgolette. Ma, come si sarà visto dal discorso fin qui condotto a partire dal principio di Tarski, il vero è solo il cambiamento che accade in chi fa l'esperienza del «piovere». Non implica alcuna affermazione sullo «stato del mondo» fuori dalle virgolette. Anche il falsificazionismo di Popper può facilmente ridursi a una teoria degli argomenti ad hominem: falsificare una proposizione non dice nulla sullo stato del mondo, ci convince solo che non si può pensare che p.

Ma lasciamo stare Popper e la sua logica. Ciò che intendo discutere oggi sotto il titolo che allude alla fenomenologia è insieme una ricostruzione storica – lo Heidegger degli anni Venti del secolo scorso – e le ragioni che, secondo me, abbiamo oggi per dichiararci antirealisti. È fin troppo ovvio che la conclusione a cui sono giunto nella lezione precedente non può essere riassunta in una proposizione come «è vero che il principio di Tarski non vale». In termini logici (bah) sarebbe: «non p» è vero se e solo se non p. Ma non voglio avventurarmi in questi formalismi, che come avrete capito mi sono del tutto estranei. Continuo perciò a «raccontare» la mia posizione in

linguaggio quotidiano. Ho cominciato con l'allusione autobiografica al mio rapporto con il termine *veritas*, e anche da questo richiamo alla visione hegeliana del vero come sintesi e *Aufhebung* dell'opposto si sarà capito come intendo collegare la *veritas* alla *redemptio* di cui parla la mia citazione del breviario latino. Né io qui né (si licet) Heidegger nei primi decenni del Novecento, quando preparava e pubblicava *Sein und Zeit*, criticiamo l'idea tarskiana di un mondo «là fuori» perché ci sembra che «in realtà» il mondo là fuori «non ci sia». Insomma, sono consapevole che il mio discorso rischia la solita obiezione anti-scettica: se dici che non c'è verità, pretendi comunque di dire una verità eccetera. Non è in nome di un superiore realismo (la consapevolezza dimostrativa che il mondo là fuori «non c'è») che si può e si deve respingere il principio di Tarski e la sua metafisica realistica. Le ragioni per assumere una posizione antirealistica sono oggi in molti aspetti analoghe – o anzi uguali, solo in una diversa fase di sviluppo storico – a quelle che spingevano Heidegger, all'inizio del secolo passato, a respingere la nozione di verità come *adaequatio rei et intellectus*. Né le sue ragioni né le nostre oggi possono essere riportate al proposito di descrivere in modo più adeguato e vero la nozione stessa di verità. Sia chiaro: Heidegger da parte sua, e noi oggi qui, siamo ben consapevoli di usare ancora, in moltissime situazioni, la grammatica e la sintassi della verità «oggettiva»; e in questo consiste la persistente forza del principio di Tarski: anche solo nel dirlo, come si capisce, uso un modo di parlare «descrittivo»; e così se cerco di ricostruire la situazione storica di Heidegger negli anni Venti. E con questo? direbbe Nietzsche. «Anche questa è un'interpretazione», ma metterla da parte perché è «solo» un'interpretazione è possibile solo se si presume che il principio di Tarski valga comunque; se, cioè, ci si pone preliminarmente in un'ottica realistica che è appunto in discussione. E in ogni caso: questa risposta nietzschiana (e anche heideggeriana) non è per nulla un «argomento del vincitore» che dovrebbe chiudere vittoriosamente la disputa contro i realisti. Uno degli insegnamenti principali di Heidegger è racchiuso nella nozione, piuttosto misteriosa anche dal punto di vista del significato letterale del termine, di *Verwindung*. Significa rimettersi da una malattia conservandone le tracce, rassegnarsi a qualcosa di cui non ci si può liberare del tutto; e anche, a mio parere, distorcimento, torsione. Nei confronti del linguaggio della metafisica realistica da cui

ci sforziamo di uscire, abbiamo sempre solo la possibilità di una *Verwindung*, non possiamo davvero superarlo (*Überwinden*), perché questo implicherebbe l'adozione di una metafisica alternativa che ci rimetterebbe nella condizione «realistica» da cui vogliamo uscire.

Già: ma perché, di nuovo, vogliamo uscire dalla metafisica realistica? La via della *Verwindung* ci è imposta dalla impossibilità di abbandonare completamente una metafisica senza cadere in un'altra del tipo «se dici che tutto è falso, pretendi che questa proposizione sia vera». Viene in mente qui, sebbene provenga da un contesto molto remoto, la frase di Walter Benjamin su ciò che ispira i rivoluzionari nella loro lotta per distruggere il vecchio ordine: «Essi si alimentano all'immagine degli avi asserviti, e non all'ideale dei liberi nipoti».1 E ricordiamo Montale: «Codesto solo oggi possiamo dirti, ciò che non siamo, ciò che non vogliamo». Nell'antirealismo che ispira il mio discorso qui, come (e a causa del) l'antirealismo di Heidegger di *Sein und Zeit*, è determinante soprattutto l'immagine degli avi asserviti, ossia la percezione delle conseguenze etico-politiche, diciamo esistenziali, del realismo metafisico. Molto semplicemente: ricostruire, ripensare storicamente (non *historisch*, direbbe Heidegger, ma *geschichtlich*) le ragioni per cui Heidegger sentì come propria vocazione filosofica quella che qui ho riassunto nell'andare «oltre la fenomenologia» è necessario per intendere sia la portata del suo gesto di allora sia le molteplici dimensioni del nostro sforzo di adesso.

Si sa che, proprio nel 1927, l'anno della pubblicazione di *Sein und Zeit*, si delineò in tutta la sua portata la rottura di Heidegger con il suo maestro Husserl. E il tema del contrasto, maturato soprattutto nella (fallita) collaborazione che Husserl aveva chiesto al suo discepolo per redigere la voce «Fenomenologia» per l'Enciclopedia Britannica, era l'ontologia fondamentale. Husserl si era mosso fino ad allora su un piano che risentiva molto dell'atmosfera neokantiana che dominava in quell'epoca le università tedesche. È vero che l'ideale di andare «alle cose stesse» appariva più realistico del trascendentalismo kantiano e neokantiano, ma in definitiva le cosiddette ontologie regionali, a cui si doveva aggiungere, come base, l'ontologia fondamentale, non erano altro che una determinazione delle varie «regioni» in cui si dà, al soggetto trascendentale kantiano, il mondo degli oggetti. Le differenze

tra il ricordato, il voluto, l'immaginato, l'esperito in carne e ossa e simili non erano altro, in ultima analisi, che questo.

Per Husserl, naturalmente, la legittimità di parlare di ontologia a proposito di queste distinzioni proveniva direttamente da quella che per lui era la «scoperta» decisiva della fenomenologia, cioè il fatto che nell'intuizione eidetica si dà sia l'oggetto specifico sia l'eidos, anzi gli eide che inseparabilmente lo costituiscono nell'Essere. Da questo punto di vista, ci si può persino domandare perché sia ancora necessaria una ontologia fondamentale. O almeno, diventa molto comprensibile che la filosofia si risolva in ontologie regionali. È probabile che per Husserl, o almeno per lo Husserl prima della *Krisis*, le ontologie regionali potessero davvero esaurire tutta la filosofia. Benché non sia chiaramente documentabile nella corrispondenza che si scambiarono lui e Heidegger nel periodo in cui Husserl scriveva l'articolo per l'*Enciclopedia Britannica*, è molto verosimile che il disaccordo tra il maestro e il suo discepolo concernesse proprio questi temi. Almeno, è così che il contrasto e la rottura ci risultano oggi comprensibili. Non possiamo non ricordare il proposito che Husserl esprimeva nella famosa pagina di diario del 25 settembre 1906, quando scriveva di non poter sopportare la vita se non poteva sperare di raggiungere la chiarezza e «un'interna solidità». C'era una sorta di bisogno religioso in quella pagina (attestato anche dalla conclusione che parla di «guardare nella terra promessa»). Le ontologie regionali, e la loro riconduzione all'io trascendentale, soddisfano davvero questo bisogno? Se vogliamo riassumere, in termini semplici ma non infedeli, la differenza tra Husserl e Heidegger negli anni in cui il primo sviluppava la fenomenologia e il secondo scriveva *Sein und Zeit*, possiamo a buon diritto parlare di una mente scientifico-matematica vs uno spirito intensamente religioso. Anche il profondo significato etico che Husserl attribuì sempre al proprio lavoro di fenomenologo si lascia facilmente leggere come dedizione a un compito che non viene messo in discussione in quanto tale. Come nel caso delle ontologie regionali, Husserl non mette in discussione la legittimità della tradizionale divisione del lavoro intellettuale; il compito che egli si assegna non è dissimile da quello che si assumevano i neokantiani dell'epoca, la fondazione trascendentale delle specifiche sfere di esperienza, della cui distinzione non dubitava.

L'insoddisfazione (nostra, e probabilmente di Heidegger) di fronte al modo in cui lo Husserl «matematico» sviluppa il suo proposito di raggiungere una solidità interiore, fermandosi alla fondazione trascendentale delle ontologie regionali, somiglia molto a quella che Heidegger esprimeva nei confronti di Jaspers con la recensione, scritta nel 1919 ma pubblicata solo nel 1976 in *Wegmarken*, di *Psychologie der Weltanschauungen*. In quella recensione, Heidegger critica Jaspers per aver dimenticato il proposito espresso nella introduzione al libro, ovvero studiare le *Weltanschauungen* per mettere in discussione la propria. Invece di portare a termine questo compito, Jaspers si limita a costruire un panorama sostanzialmente estetico, cioè, nei termini di Heidegger, puramente descrittivo e oggettivo, dei diversi tipi di visione del mondo.

Molto in breve, se guardiamo a *Sein und Zeit* che Heidegger aveva appena pubblicato, nel 1927, proprio nello stesso anno in cui discuteva con il suo maestro l'articolo della *Enciclopedia Britannica*, l'esigenza essenziale che sta alla base dell'ontologia fondamentale è proprio quella che si annuncia fin nelle prime pagine della sua opera, cioè guardare al problema dell'Essere a partire dall'ente che pone il problema. La fenomenologia di cui parla l'articolo husserliano ha lo stesso limite del libro di Jaspers: lascia fuori l'ente che la formula.

L'ontologia fondamentale domanda che cosa ne è dell'Essere coinvolgendo anzitutto il domandante. Tanto che l'oblio dell'Essere a cui allude l'esergo, la citazione del Sofista, di *Sein und Zeit* si può facilmente identificare proprio con l'oggettività panoramica dello sguardo fenomenologico. Guardando alla storia di Husserl e del suo discepolo successiva al 1927, possiamo dire che ciò a cui tutti e due pensavano ancora oscuramente nell'anno della loro rottura era la storia o, come Heidegger dirà più tardi, la storia dell'Essere. Dobbiamo ricordare che Heidegger, più ancora che al suo «tutore» accademico, si ispirava a Dilthey. Ed era Dilthey che aveva obiettato a Kant il fatto che nelle vene del suo soggetto trascendentale non scorresse vero sangue. Ma questo accade appena anche del soggetto trascendentale, in Kant come in Husserl, si voglia fare teoria: diventa un elemento della visione panoramica from nowhere.

Gli sviluppi del pensiero del maestro Husserl e del discepolo Heidegger successivi al 1927 ci dicono molto su che cosa, almeno

implicitamente, si agitava nella discussione sulla ontologia fondamentale. Porre il problema del senso dell'Essere a partire dal domandante, da chi pone il problema, è un passo che può portare molto lontano.

Per Husserl, il primo passaggio è quello di fondare le ontologie regionali sull'io trascendentale. Ma la grande opera incompiuta sulla Crisi delle scienze europee (tr. it. Il Saggiatore, Milano 1987), soprattutto se guardata alla luce degli sviluppi del pensiero di Heidegger dopo *Sein und Zeit*, mostra che non ci si può fermare, neanche per Husserl, all'io trascendentale. Per essere davvero radicale, e cioè davvero filosofica, la domanda deve porre in questione l'io nella sua storicità. Mentre Husserl non ha potuto andare oltre la *Krisis* (1936), Heidegger parlerà sempre più spesso, nelle opere tarde, di una «storia dell'essere» che accade nella concreta storicità dell'Esserci, degli umani esistenti. Non si dà possibilità di esistenza autentica (*eigentlich*) se non nella cornice dello *Ereignis*, dell'evento dell'Essere. L'autenticità esistenziale, insomma, non può essere un affare individuale; implica, richiede un cambio nella storia dell'Essere.²

Nel 1933, come si sa, Heidegger aderì al Partito nazista e tenne il famoso discorso sulla «Autoaffermazione dell'università tedesca». Fu un errore che noi non gli perdoniamo; ma che ha una delle sue radici nella esigenza di situare storicamente il domandante della domanda sull'Essere. Lascio qui da parte la discussione – a cui non intendo però sottrarmi – sul perché chiamo errore imperdonabile quello dello Heidegger nazista. Ma anche da questo sviluppo traggio la seguente indicazione: che l'esigenza di abbandonare la metafisica realistica, à la Tarski, non è motivata da ragioni «teoriche» – che condurrebbero a una nuova metafisica oggettiva e descrittiva –, ma da esigenze storiche, quello che con Benjamin ho chiamato il ricordo degli avi asserviti. Nel caso dello Heidegger degli anni Dieci e Venti, si tratta della volontà, che egli condivide con l'avanguardia intellettuale e artistica di quegli anni, di sottrarsi al mondo della «organizzazione totale» che si andava costruendo e che appariva come la conseguenza necessaria della metafisica positivista. Il nome di Dilthey che ho ricordato poco fa richiama alla famosa disputa su scienze dello spirito vs scienze della natura in cui, sul piano della filosofia anche accademica, si manifestò la

rivolta dell'avanguardia contro il mondo pianificato che ormai si stava imponendo ovunque.

Non c'è contraddizione nel rifiutare il «realismo» metafisico à la Tarski senza volervi opporre una concezione più «vera». Ciò che ispira il rifiuto heideggeriano e nostro della metafisica realistica non è, diciamolo sommariamente, la volontà di una maggiore verità – la «scoperta» che il principio di Tarski non è vero. È il bisogno di libertà: il mondo dell'oggettivismo metafisico che si sta formando sotto gli occhi dei filosofi e degli artisti di inizio Novecento (ricordiamo che Fiat e Ford nascono proprio in quegli anni, e che Frederick Taylor scrive il suo libro sull'Organizzazione scientifica del lavoro nel 1911) appare loro giustamente come un mondo in cui le scelte del singolo esistente non avranno più alcun peso.

Guardando alla storia di Husserl e del suo discepolo successiva al 1927, possiamo dire che ciò a cui tutti e due pensavano ancora oscuramente nell'anno della loro rottura era la storia dell'Essere. Per Husserl, questo passaggio alla storia dell'Essere si sarebbe realizzato, in termini del resto non risolutivi, nella Krisis, dove la preoccupazione di riportare la fenomenologia eidetica alla soggettività trascendentale trova il suo senso più autentico³ nell'ideale di una restaurazione dell'umanità europea minacciata dalla matematizzazione dei saperi e dal predominio delle scienze esatte sul mondo della vita. In Heidegger, come si sa, la *Eigentlichkeit* di *Sein und Zeit* si trasformerà nell'idea dell'Essere come Ereignis, cioè come donazione (*Gabe*, *Schicken*) di aperture storico-destinali (*geschichtlich-geschicklich*) che costituiranno appunto la storia dell'Essere.

L'interesse di rimeditare oggi la vicenda del rapporto conflittuale tra Husserl e Heidegger non è ovviamente solo storiografico. A me sembra che un tale ripensamento sia necessario per due ragioni legate alla nostra «attualità» e difficilmente separabili l'una dall'altra. Il mondo storico sociale in cui viviamo è in molti sensi solo la prosecuzione intensificata di quell'universo della organizzazione totale contro cui gli artisti e i filosofi delle avanguardie primonovecentesche si sentivano impegnati a lottare. È ancora oggi il mondo della metafisica oggettivistica contro cui Heidegger scrisse *Sein und Zeit*. Nonostante le tante fiammate di rivolta sociale che abbiamo visto nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale, le strutture

economiche e politiche della nostra società sono rimaste fondamentalmente le stesse. La «ricaduta» di ogni rivoluzione nella routine autoritaria e burocratica – il «pratico-inerte» di cui parlava Sartre nella Critica della ragione dialettica – è sotto gli occhi di tutti; il mondo della tecnologia avanzata, che pure sembrava contenere tante promesse di emancipazione, si sta sempre più risolvendo in un universo di controllo assoluto su tutte le esistenze – un controllo tanto più stretto e intollerabile nella parte di mondo che siamo soliti considerare più «svilupata». Questo mondo sociale sempre più sostanzialmente immobile, nonostante o proprio in virtù della tanto elogiata alternanza democratica, non è forse, come non lo era all'inizio del XX secolo, un prodotto della filosofia realistica, o della metafisica come la chiama Heidegger? Certo le filosofie realistiche – senza voler dare tutte le colpe al povero Tarski, si intende – forniscono un appoggio rilevante alla conservazione dello status quo: il premio conferito di recente dal presidente Bush a John Searle come a un eroe del pensiero «liberale» statunitense è solo un esempio.⁴ Lo stesso ritorno della fenomenologia nella cultura europea di questi ultimi anni, che riprende lo Husserl del primo periodo, quello «eidetico», e lo associa ai residui del neoempirismo analitico per costruire una ontologia realistica, è un fenomeno di accettazione apologetica dell'ordine esistente. Il titolo del lavoro di Quine, *On what there is*,⁵ è come un motto largamente condiviso da questa filosofia neorealistica che risulta da una *mésalliance* tra cattivi fenomenologi e cattivi analitici. Queste ontologie hanno lo stesso limite oggettivistico, panoramico, o semplicemente metafisico nel senso heideggeriano del termine, che Heidegger rilevava nell'opera di Jaspers e nella fenomenologia eidetica delle origini: non mettono in gioco l'esistenza del filosofo che parla e formula le teorie. In queste ontologie, l'Essere (della persona, delle varie sfere dell'ente eccetera) non può che essere immobile e atemporale, geometrico come la scienza europea che Husserl dichiarava in crisi. Ma soprattutto, la lezione che dobbiamo trarre dal ripensamento del rapporto Husserl-Heidegger è una indicazione di metodo per la filosofia stessa: prendere atto della portata oppressiva del realismo metafisico (ricordo qui molte bellissime pagine di Rorty in *La filosofia e lo specchio della natura*) significa anche cercare di costruire una filosofia non descrittiva – di essenze, di nature, di leggi «naturali» – ma progettuale.

Il filosofo è coinvolto nell'Essere di cui si pone il problema. Opera qui una sorta di principio di indeterminazione: non si può parlare dell'Essere se non partecipandovi ed essendo momento attivo della sua storia. Al posto della descrizione, l'interpretazione. Una ontologia davvero «realistica», che non ignori di essere essa stessa momento di quell'Essere di cui (o in cui) parla, è una ontologia ermeneutica. Contrariamente alla famosa frase di Marx sui filosofi che hanno solo interpretato il mondo mentre si tratta di cambiarlo,⁶ è proprio interpretando il mondo – e non pretendendo di descriverlo nella sua datità «oggettiva» – che si contribuisce al suo cambiamento. Se vale tutto questo, è chiaro che non potremo mai valutare una filosofia sulla base del principio di Tarski: che cosa significherebbe dire che «non ci sono fatti, solo interpretazioni» è vero se, e solo se, non ci sono fatti? Meno che mai potremmo pensare che questa verità possa redimerci, farci liberi. Il cammino di pensiero del cosiddetto «ultimo Heidegger» (ma, in ambiente anglosassone, ricordiamo che c'è anche un «secondo Wittgenstein», che finisce per non essere tanto lontano da lui) è tutto diretto a capire che cosa significa pensare l'Essere non come dato oggettivo ma come storia in cui siamo coinvolti. E, come nel caso dell'ispirazione originaria di Sein und Zeit, non si tratta di un cammino solo teorico, ma di un vero e proprio itinerario pratico-politico di emancipazione.

3.

L'ESSERE E L'EVENTO

Nello sviluppare il nostro discorso, seguendo e interpretando Heidegger, oltre la fenomenologia, ciò che incontriamo sempre di nuovo sono le implicazioni della conclusione della frase di Nietzsche: «Anche questa è un'interpretazione». Come Heidegger, noi vogliamo uscire dalla metafisica oggettivistica perché la sentiamo come una minaccia alla libertà e alla progettualità costitutiva dell'esistenza. Se l'Essere è l'oggettività accertata dalla scienza rigorosa (quella che anche Husserl pensava dovesse essere la filosofia, almeno fino a quando dichiarò che il sogno era finito, *ausgeträumt*), noi esistenti non siamo. E non si tratta solo di cercare una nozione dell'Essere che possa includerci nella sua sfera teorica, ma soprattutto di liberarci nella concretezza dell'esistere da quelle catene che la società della organizzazione totale ci costruisce addosso, modellando la nostra vita sull'idea di mondo inteso come oggettività. Nella società che ispira la propria organizzazione alla metafisica dell'oggettività l'esistente diventa esso stesso oggetto.

È nella ricerca di un diverso modo di pensare l'Essere che matura l'idea di evento e si delinea l'ontologia ermeneutica. Non ripercorrerò qui l'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*, dove si pongono le basi per la «distruzione della storia dell'ontologia», ossia della metafisica oggettivistica. Se la ricerca di un diverso modo di pensare l'Essere è mossa, in Heidegger e in noi, più che da motivi teorici, dalla volontà etico-politica di non accettare il mondo dell'organizzazione totale che la metafisica prepara e accompagna, l'analisi esistenziale mette in luce il carattere interpretativo di ogni esperienza e dunque rende ragione, anche sul piano teorico, dell'insofferenza per la metafisica. Nemmeno teoreticamente c'è una buona ragione per pensare che fare esperienza del mondo significhi rispecchiare oggettivamente le cose. Una analisi fenomenologica dell'essere-nel-mondo mostra che le cose non sono,

innanzitutto e perlopiù (zuerst und zumeist), «oggetti», ma presenze che hanno per noi un significato e che solo con un atto di astrazione consapevole (e anch'esso mosso da interesse) possono diventare «oggetti» di una descrizione «pura». Le cose sono anzitutto, in questo senso, strumenti; e il mondo è una totalità strumentale, giacché uno strumento non è mai dato come isolato, ma appunto fatto di qualcosa, in vista di qualcosa d'altro eccetera. Facciamo esperienza delle cose solo sullo sfondo preliminarmente dato di questa totalità-mondo. La quale ci è svelata nel linguaggio storico che ci troviamo a parlare, e in virtù del quale siamo già sempre familiari con il mondo. Ciò che chiamiamo Essere, e che non possiamo identificare con la totalità degli oggetti (se no noi non saremmo), è piuttosto l'orizzonte entro il quale, come già aveva insegnato in certa misura Kant, le cose «vengono all'essere». L'incontro con le cose in quanto articolazione interna a un orizzonte di precomprensione è interpretazione. Già Dilthey aveva parlato di interpretazione come di un conoscere che presuppone una qualche appartenenza reciproca tra il soggetto e l'oggetto (era per lui il caso della conoscenza storica). Per intenderci, soprattutto per chi non abbia familiarità con il testo di Heidegger: ogni verifica o falsificazione di una proposizione scientifica, di un giudizio su un oggetto, è possibile solo all'interno di paradigmi di cui lo scienziato o la comunità scientifica interessata dispone già prima del singolo esperimento. Thomas Kuhn ci aiuta qui ad andare oltre Dilthey: anche la conoscenza scientifica è una faccenda ermeneutica. L'orizzonte del linguaggio entro cui un singolo o una comunità fa esperienza del mondo – e cioè, entro cui le cose vengono all'Essere – è storico e finito, l'Essere come lo pensa, o cerca di pensarlo, Sein und Zeit è evento ermeneutico, un accadere di orizzonti storico-linguistici per i quali si può parlare di una «storia dell'Essere».

Mi sono permesso di delineare in estrema sintesi i contenuti e i risultati dell'analitica esistenziale perché sono le basi remote di ciò che propongo di chiamare, nel titolo di questo ciclo di lezioni, la «fine della realtà».

La via attraverso cui Heidegger costruisce questi risultati non è semplicemente quella della ricerca teorica che si propone di «trovare» quella ontologia fondamentale che «mancava» nella fenomenologia husserliana. L'urgenza di questo problema non è affatto motivata da

ragioni «sistematiche». È mossa da bisogni pratico-politici, gli stessi che si esprimevano nelle poetiche artistiche dell'avanguardia di inizio Novecento. Non solo tenerlo presente vale come indicazione di un metodo «filosofico» che, come ho suggerito più sopra, corrisponde allo spirito dell'XI tesi marxiana su Feuerbach. Serve anche come filo conduttore per interpretare il pensiero di Heidegger (come di ogni altro pensatore, del resto) giudicandolo iuxta propria principia, sulla base di quelli che sono stati i suoi motivi originari; il che, per esempio, può valere pure nel giudicare se l'adesione al nazismo del 1933 sia stata o no un gesto «fedele» a questi motivi originari. Se non lo è stata, ci sono buoni argomenti per sostenere che la simpatia per il nazismo non è una conseguenza necessaria della filosofia di Heidegger, e anzi, proprio alla luce di quei motivi, va giudicata come un errore e un autofraintendimento.

L'analitica esistenziale è la base su cui si sviluppa la nozione di Essere come evento. Le cose sono in quanto si danno entro il progetto gettato che è dispiegato nel linguaggio storico di una comunità umana. Nel linguaggio che parliamo e «ci» parla sono già sempre dati i paradigmi dentro i quali il mondo ci è accessibile e noi stessi ci concepiamo. Nel linguaggio che parliamo è già sempre dato un insieme di criteri di vero e falso, sicché il fatto che conoscere sia l'articolazione di una precomprensione non vuol dire che non ci sia differenza tra verità ed errore, e che anything goes.¹ Ciò che Heidegger chiama evento dell'Essere non è l'accadere di un esperimento riuscito di «scienza normale», secondo il paradigma vigente; è soprattutto la rivoluzione paradigmatica, l'istituirsi di un orizzonte storico nuovo, la vera e propria nascita di un «mondo». Non possiamo mai dire a priori che cosa succeda quando l'Essere accade – del resto la dialettica di langue e parole nella linguistica saussuriana testimonia anche questo, e la si può prendere come riferimento per capire l'ontologia (anch'essa «linguistica») di Heidegger, per il quale, proprio in questo senso, «il linguaggio è la casa dell'essere». L'evento dell'Essere è l'accadere di verità, nei due sensi che il termine verità ha per Heidegger. Verità come alétheia è il darsi storico del paradigma, che, non essendo struttura eterna di un Essere metafisico e parmenideo, va pensato come evento. Ma verità è anche la proposizione verificata secondo i criteri propri del paradigma, dunque la scienza normale nel senso di Kuhn. Se il saggio

sull'Origine dell'opera d'arte (1936) dice che l'opera è «messa in opera della verità», il senso del termine verità deve essere inteso nella prima accezione: l'opera d'arte è fondazione di un mondo, l'esperienza che ne facciamo, pensa Heidegger, cambia le coordinate entro cui ci appare il mondo. È ovvio che questo significato enfatico dell'esperienza estetica vale per quelle grandi opere «epocali» che Heidegger ha in mente: i poemi omerici per il mondo greco, la Bibbia per tutta la cultura occidentale, forse Dante, Shakespeare, Hölderlin. Ma l'Ulisse di Joyce? O una piccola sonata di Vivaldi? Anche qui, è difficile stabilire – come nel caso evocato di lingue e parole – dove stia il limite tra il «normale» e il «rivoluzionario». Certo nel caso dell'arte, poiché non si tratta della produzione di oggetti di uso e perciò chiaramente interni al paradigma, dobbiamo sempre dire che accade una qualche «rivoluzione»: la lettura di un romanzo di Dostoevskij cambia davvero la nostra visione del mondo, dunque apre davvero, per chi fa questa esperienza, un nuovo paradigma. Niente è più come prima.

Gli orizzonti storico-linguistici in cui si risolvono per Heidegger gli a priori kantiani² devono essere pensati come eventi. Anche se non vediamo mai la «nascita» di un nuovo mondo, possiamo pensare l'Essere solo così, se non vogliamo ricadere nella metafisica oggettivistica che rende impensabile la nostra esistenziale storicità. Nel saggio sull'opera d'arte del 1936 a cui mi sto richiamando, Heidegger allude ad altri modi di accadere della verità, oltre all'opera d'arte: può nascere un nuovo mondo anche da una grande esperienza morale o di pensiero, o dalla fondazione di un ordine politico. Questi accenni rimangono oscuri perché Heidegger nelle opere successive continuerà a cercare di cogliere l'accadere della verità solo nella poesia o nelle grandi parole delle origini (Hölderlin, Anassimandro, Rilke eccetera). Perché non sviluppi il discorso sulla politica ci sembra chiaro: era appena reduce dalla disavventura con il nazismo e ha preferito non occuparsi più di eventi politici. Concentrarsi sull'evento di verità che accade nell'arte gli permetteva inoltre di costruire una immagine idealizzata dell'evento dell'Essere, che sembra mettere da parte ogni elemento conflittuale. Lo scritto sull'opera d'arte parlava anche di un «conflitto» tra «mondo» e «terra» che caratterizza l'opera. Il conflitto (Heidegger usa i termini Streit, lotta, e Riss, fenditura; cfr. per esempio Holzwege, ed. ted., p. 54, ed. it., p. 50) è stato variamente inteso e

meriterebbe di essere più discusso. Quello che ci interessa qui è però la stessa nozione di conflitto, che sia l'estetica di ispirazione heideggeriana sia l'ermeneutica filosofica che da lui ha preso le mosse (penso soprattutto a Gadamer) hanno interpretato in modo troppo «pacifico». Come si sa, Gadamer ha costruito la sua ermeneutica intorno al tema del dialogo; la verità, possiamo dire riassumendo il suo pensiero, è evento in quanto è la «fusione di orizzonti» (Horizontverschmelzung) che si verifica come conclusione, sempre provvisoria, di un dialogo tra posizioni diverse. Anche la definizione pragmatistica di verità che troviamo in Rorty (il vero è ciò che è buono per noi) si riconduce facilmente a questa idea di accordo. E ovviamente la teoria dell'agire comunicativo di Habermas³ rientra in questa generale atmosfera dialogica. La popolarità dell'ermeneutica è ancora oggi largamente fondata sulla sua reputazione di filosofia del dialogo, a cui si ricorre ormai per ogni dibattito – sul rapporto tra partiti all'interno di un paese, sulla relazione tra culture diverse nella società multietnica, sulla pace tra le classi sociali o in Medio Oriente. Forse anche questa eccessiva popolarità ha contribuito a banalizzare l'ermeneutica. Ancora una volta, come ai tempi dello Heidegger esistenzialista di inizio Novecento, ciò che richiama la nostra (mia, almeno) attenzione sul conflitto che è inseparabile dall'accadere della verità non è l'esigenza di un chiarimento teorico, ma il bisogno di reagire a una situazione «esterna», o meglio a una condizione della cultura dentro cui anche la filosofia mi sembra trovarsi. Il nuovo «realismo» che, secondo me, caratterizza l'atmosfera della filosofia sia continentale sia postanalitica dei nostri giorni si potrebbe caratterizzare con il termine heideggeriano di *Notlosigkeit*.⁴ Certo giornali e altri mezzi di informazione sono pieni di «eventi», eppure l'impressione dominante dei cittadini del mondo industrializzato, sia del centro sia delle periferie e degli slums postcoloniali, è che non accada mai niente. La partecipazione dei cittadini alle elezioni democratiche di molti paesi, soprattutto in Europa, è in continua diminuzione; e sarebbe difficile sostenere che la gente non va alle urne perché sta bene come sta e non ha bisogno di alcun mutamento. Il fatto è che domina una generale rassegnazione, che non si lascia smuovere nemmeno da una crisi economica come quella che stiamo vivendo.

Quel che ci fa parlare contro l'assenza di emergenza, o meglio, ciò che ce la fa sentire come una mancanza, è lo stesso disagio che ispirava Heidegger al tempo di *Sein und Zeit*: assenza di emergenza significa mancanza di libertà, identificazione dell'Essere con l'ordine attuale degli enti, e del pensiero come rispecchiamento del mondo com'è. Siamo di nuovo di fronte ai motivi originari che ispirano Heidegger, ma che non possono mancare alla radice di ogni filosofia. Il filosofo non risponde solo a domande teoriche, cercando di completare un sistema – come per esempio la fenomenologia – con ciò che gli manca (nel caso di Husserl era l'ontologia fondamentale), o comunque risolvendo problemi aperti da una teoria. Ho accennato al profondo bisogno etico che muoveva Husserl e che lo spingeva a cercare l'ontologia fondamentale. In Heidegger, che era molto più religiosamente motivato di quanto non lo fosse il «matematico» Husserl, la volontà di fare filosofia come una ricerca dell'autenticità esistenziale è ancora più profonda e irriducibile a qualunque motivazione «professionale». (A questo proposito, si ricordi che Husserl parlò del filosofo come «professionista della condizione umana».5)

Insomma: come il venire in luce di una «nozione» dell'Essere come evento ermeneutico risponde alle motivazioni originarie della ricerca heideggeriana? Sappiamo che questa idea della filosofia come via di emancipazione è antica come il filosofare stesso. In una teoria che non vuole più concepire l'Essere in termini metafisici, come dato che la mente dovrebbe solo cercare di rispecchiare nel modo più fedele e adeguato, qual è il compito «scientifico» (conoscitivo) ed emancipativo della filosofia? «Sapere» che l'Essere non è oggetto ma evento non libera. Lo sforzo heideggeriano di «uscire» dalla metafisica è mosso dal bisogno di superare l'oblio dell'Essere a favore degli enti e della loro datità, che appunto domina la metafisica. Ma sempre di nuovo, che significa allora «ricordare l'essere», uscire dall'oblio? Quel che cerco faticosamente di mostrare è che ricordare l'Essere significa pensarlo radicalmente come evento – come un accadimento che non guardiamo da un osservatorio «neutrale», ma a cui partecipiamo attivamente come interpreti. Come interpreti partecipi non possiamo che vivere l'evento in termini di conflitto. La verità ci fa liberi e ci redime – torno con questo al mio punto di partenza – solo in quanto partecipiamo attivamente al suo evento impegnandoci nel conflitto. Si

ricorderà che l'uomo, secondo una delle immagini un po' enfatiche di Heidegger, è il «pastore dell'essere». Non ne è il signore, ma in molti sensi ne è responsabile. Se egli non assume decisamente la propria responsabilità, quella di far accadere la verità a costo del conflitto, è l'Essere stesso che si perde nell'oblio metafisico.

La verità, cioè il mondo nuovo che si istituisce, come nell'arte, aprendo nuovi paradigmi, non accade per un processo naturale, tipo quello della crescita. Certo, Heidegger sembra talvolta pensare che la morte è «lo scrigno dell'essere» perché il succedersi delle generazioni è anche la condizione del rinnovarsi delle visioni del mondo, e cioè dell'accadere di verità. Ma l'evento della verità non riflette solo il succedersi naturale delle generazioni. Questo succedersi è anche anzitutto conflitto: tra le generazioni stesse, talvolta, ma in generale tra interpretazioni che si escludono reciprocamente, e che non si differenziano solo come «stili» artistici diversi in un ideale museo dove regna la pace dei valori «estetici». Si tratta perlopiù di grandi lotte storiche, di sistemi sociali che vogliono sostituirsi ad altri, in nome di quello che, con la terminologia del saggio sull'opera d'arte, chiameremmo la «terra»: bisogni di sopravvivenza, legami comunitari pre o irrazionali, volontà di liberarsi da servitù intollerabili, a cominciare dalla povertà.

L'assenza di emergenza è forse la forma più totale dell'oblio dell'Essere proprio della metafisica. Che oggi non capiti nulla sembra difficile da credere. Eppure anche le grandi crisi che abbiamo vissuto e stiamo ancora vivendo non danno luogo a nessuna novità «paradigmatica» nel senso politico-sociale. L'11 settembre? È servito agli USA solo per intensificare controlli di tutti i tipi, ma certo non a una qualche trasformazione «di regime». Lo stesso nell'economia mondiale: è vero che si delineano nuovi protagonisti – Cina, India, Brasile –, ma il loro «emergere» è solo un candidarsi a prendere il posto degli attuali dominatori (persino la Cina «emerge» perché sta diventando un grande paese capitalistico). E potete immaginare una «conversione» nel nostro mondo? Anche le religioni sono diventate sempre più dialogiche, sempre più generiche: vero che ci sono i fondamentalisti, ma pure il tono estremistico della predicazione di certi esponenti religiosi è un segno che, per l'appunto, il rischio avvertito è quello della perdita di identità davvero alternative. C'è un termine che

prendo da Carl Schmitt – e senza impegnarmi in un uso filologicamente fedele –, Neutralisierung, quella sorta di appianamento delle differenze in cui sono maestre (certo questo a Schmitt non piaceva; ma con ciò dovrebbe piacere a noi?) le nostre democrazie, dove plus ça change plus c'est la même chose. Anche la portata «rivoluzionaria» che ha avuto la scienza sperimentale nella modernità si è ormai consumata nel gioco delle fondazioni, dei finanziamenti militari, nel sempre più stretto legame tra ricerca e poteri economici e politici (con prevalenza dei primi). C'è ancora qualcuno che pensa di affidarsi, sulle tematiche etico-politiche, al parere di «insigni scienziati», a titolari di premi Nobel (sì, il premio finanziato con la dinamite)? La «globalizzazione» dell'economia da cui pensatori e politici democratici si aspettavano tanto si è risolta in una intensificazione del dominio. Le differenze tra ricchi – sempre meno numerosi – e poveri, sempre di più e sempre più poveri, è cresciuta in maniera esponenziale proprio negli anni dell'economia globalizzata. E coloro che detengono il potere in questo mondo, dalle autorità dei singoli paesi a quelle delle grandi unità sovranazionali (ora c'è anche l'Unione europea, un'altra speranza che continuiamo a coltivare con sempre più debole convinzione, e poi la NATO, sorta di grossa polizia internazionale al servizio degli Stati Uniti), predicano soprattutto il valore della stabilità; pure le crisi ricorrenti vengono affrontate non come occasioni di trasformazione, ma come difficoltà temporanee da risolvere con successive restaurazioni dell'ordine quo ante.

Ha a che fare, tutto ciò, con il destino dell'Essere, con il proposito di uscire dall'oblio di esso in cui ci ha piombato il lungo dominio della metafisica (e la metafisica del dominio)? Ci ritroviamo sempre di nuovo con la nozione di evento: se l'Essere non può pensarsi come datità stabile dell'oggetto (che toglierebbe ogni senso alla libertà e novità dell'esistenza), allora non può che essere evento. Ma là dove nulla (più) accade o può accadere, dell'Essere come tale non ne è più nulla, secondo la definizione nietzschiana del nichilismo. Il che per noi, e per (il nostro) Heidegger, significa che, con l'assenza dell'evento, e cioè dell'Essere, non ci sarebbe più «differenza», l'ordine esistente sarebbe il solo e definitivamente vero e non ci sarebbe più un orizzonte alternativo da contrapporgli. Stiamo facendo professione di vitalismo? Non sappiamo se sia una tesi metafisica («c'è» solo la vita e il suo

rinnovarsi). Per il nostro presente, questo significa opporsi con tutte le forze a chi nega la differenza, il conflitto, il cambiamento. A chi dimentica e vuol farci dimenticare l'Essere stesso.

LA DISSOLUZIONE ETICA DELLA REALTÀ

Sembra particolarmente difficile, a questo punto, passare dalle conclusioni della lezione precedente, sulla verità come evento dell'Essere sempre caratterizzato dal conflitto, a ciò che ho annunciato con il titolo di *The ethical dissolution of reality*. È una difficoltà a cui ho già fatto allusione nel ricordare, prima, che l'ermeneutica è sempre prevalentemente vista come filosofia del dialogo, e dunque appare come un pensiero conciliativo. Ho anche detto che questa lettura «irenica» è responsabile, o forse effetto, di una certa banalizzazione che l'ermeneutica ha subito divenendo una specie di *koiné*, di sfondo comune, della nostra cultura, non solo filosofica. Appare ovvio a tutti che, soprattutto in democrazia, bisogna preferire il dialogo al conflitto. Quando penso a questo vero e proprio fraintendimento del senso dell'ermeneutica mi viene in mente un passo del *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche, là dove Zarathustra, raccontando la visione che ha avuto in sogno, di un pastore che sta per essere strangolato da un serpente che gli è entrato in gola, annuncia la sua dottrina dell'eterno ritorno dell'eguale – interpretando il serpente come simbolo del circolo del tempo che sempre ritorna. Gli animali che, nella finzione letteraria, accompagnano Zarathustra intendono subito la parabola come un annuncio festoso: «Tutto va, tutto ritorna, eterna gira la ruota dell'essere». E Zarathustra allora li rimprovera perché hanno fatto della dottrina del ritorno «una canzone da organetto»: non devono dimenticare che il serpente sta per strangolare il pastore della visione, a meno che questi non gli morda la testa. Ecco: l'ermeneutica intesa come dottrina della conciliazione «dialogica», spogliata dalle asprezze della dialettica, cioè del conflitto, si riduce a una canzone da organetto.

L'idea che l'ermeneutica sia una teoria della conciliazione dialogica dei conflitti storici è stata anche aiutata dalla sua versione come «pensiero debole», che insieme ad alcuni colleghi italiani (anzitutto Pier Aldo Rovatti, discepolo di Enzo Paci e dunque di

formazione fenomenologica) ho contribuito a diffondere nella filosofia soprattutto continentale recente. L'idea della debolezza, come sanno i lettori dei miei testi, è il risultato di una specie di «contaminazione» (nel senso latino, *contaminatio*, mescolanza) tra il nichilismo di Nietzsche e l'ontologia di Heidegger. Il famoso titolo di una sezione del *Crepuscolo degli idoli* di Nietzsche, «Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde» («Come il "mondo vero" finì per diventare favola»), riassume il processo della filosofia occidentale come progressivo sviluppo del nichilismo. È lo stesso processo che Heidegger chiama la fine della metafisica, quella storia nel corso della quale, alla fine, «dell'Essere come tale non ne è più nulla».1 Ora, come si sa, il problema sempre aperto dell'interpretazione di Heidegger è se egli abbia o no superato il nichilismo. L'interpretazione che io ho proposto, sotto il nome di «pensiero debole», è fondata sull'idea che Nietzsche e Heidegger debbano essere letti «insieme». (Ho anche scritto, anni fa, un saggio intitolato *Nietzsche come interprete di Heidegger*, contenuto in G. Semerari, *La recezione italiana di Heidegger*, Cedam, Padova 1989). L'ontologia di Heidegger non è un «recupero» dell'Essere oltre il nichilismo, come lui stesso è spesso sembrato pensare. L'Essere può essere solo ricordato (*Denken-Andenken*) come passato. Se se ne vorrà discutere, è possibile anche mostrare che l'errore nazista di Heidegger nel 1933 è consistito proprio nel credere che fosse possibile un «recupero» non metafisico dell'Essere, che doveva verificarsi secondo lui nella Germania nazista in quanto antimoderna, anticapitalista e capace di ritornare a una specie di civiltà presocratica. L'idea che l'Essere possa «ritornare» mi sembra una profonda contraddizione rispetto a ciò che Heidegger chiama la «differenza ontologica», per la quale l'Essere non si dà mai come presente, perché così diventerebbe un ente, anche se l'ente supremo, dato come gli altri. Con una moltitudine di conseguenze, per esempio l'autoritarismo e, in definitiva, la violenza: davanti all'Essere stesso dato in presenza non è più possibile alcuna domanda, e nemmeno alcuna «storia» e alcuna libertà.

L'Essere non più metafisico che Heidegger si sforza di pensare può perciò essere soltanto l'Essere «consumato» di cui parla il nichilismo di Nietzsche. Uno degli aspetti più noti del nichilismo di Nietzsche è ciò che egli chiama la «svalutazione dei valori supremi». Ora, l'Essere pensato come evento e non come fondamento eterno al di

là del tempo e della storia realizza appunto questo aspetto del nichilismo; «antifondazionalismo» è il termine con cui un pensatore come Richard Rorty, per esempio, ci ha insegnato a designare questa condizione del pensiero. Dal canto suo, il «pensiero debole» aggiunge solo che, per non presentarsi come una descrizione metafisico-oggettiva dell'assenza di fondamenti, la svalutazione e l'assenza di fondamento può pensarsi solo come un processo storico in cui noi stessi siamo coinvolti. Non «c'è» l'assenza di fondamento; accade una «svalutazione», e anche Nietzsche con questo termine allude a un processo e non a un dato stabile. Così, Heidegger non può dire che l'Essere non è fondamento ma è evento. Un evento non è, ma accade. E poiché è evento dell'Essere, ci siamo coinvolti sempre noi che ne parliamo.

L'Essere, per il pensiero debole che si ritiene in ciò fedele a Heidegger, è l'evento della differenza ontologica in atto: l'Essere si dà come presa di distanza dall'ente in quanto datità obiettiva. Il ritorno dell'Essere – la rammemorazione di esso a cui Heidegger ci invita – consiste nell'indebolimento progressivo di ciò che si dà come stabile, valore, principio, dato ineludibile.

Non posso qui non ricordare ancora una volta il titolo del grande libro su Heidegger, *Le principe d'anarchie*, di Reiner Schürmann, un collega e amico morto prematuramente nel 1993 dopo aver a lungo insegnato alla New School for Social Research di New York. A parte il senso letterale del termine anarchia, il pensiero di Heidegger inteso come «pensiero debole» appare dunque come una teoria che ritiene di dover rifiutare tutti gli assoluti sia teorici (le pretese evidenze metafisiche, i principi primi) sia pratici (il fondamento naturale delle leggi, o la fondazione della politica sulla scienza, anzitutto l'economia politica).

Si tratta però di praticare un'anarchia non violenta. Del resto, Nietzsche che pure parlava tanto di volontà di potenza non la intese mai davvero come una filosofia della lotta e della violenza fisica: anche questo tipo di violenza assume la supremazia materiale come un assoluto che deve trionfare a tutti i costi. Il pensiero debole considera la «svalutazione dei valori supremi» soprattutto come una promozione di rapporti umani non violenti; la violenza gli appare solo come il tacitamento dell'altro, o il tacitamento di ogni domanda da parte dei

principi primi assoluti e indiscutibili. La violenza si esercita sempre in base ad affermazioni assolute, sia che venga assunto come assoluto il proprio desiderio, vantaggi, preferenza, nelle tante forme di violenza privata, sia che in nome di pretesi valori assoluti un'autorità storica giustifichi ben più grandi violenze.

Il pensiero debole, anche in quanto pensiero ermeneutico, è certamente un pensiero del dialogo. Che esso fonda proprio sulla scomparsa degli assoluti, sentendosi in questo addirittura un erede dell'ideale cristiano della carità. Se le chiese cristiane hanno spesso perseguitato eretici e miscredenti in nome della verità, ovviamente assoluta (*amicus Plato, sed magis amica veritas*), il pensiero debole ritiene che proprio perché la verità assoluta è «liquidata», svalutata come tutti i valori supremi, si può finalmente esercitare la caritas, l'amore cristiano verso il prossimo. Al posto della verità assoluta, si pone dunque l'accordo con gli altri raggiunto attraverso procedure di negoziazione, sia nell'ambito privato sia nel campo politico. E, quanto al cristianesimo, Gesù Cristo viene qui pensato come il segno vivente che Dio stesso si è voluto liberare della sua assolutezza divenendo nostro simile.

Ma perché una «dissoluzione etica della realtà»? Tutto sta nel leggere in senso radicale la pagina di *Sein und Zeit* a cui ho già varie volte alluso: Essere, non ente, c'è in quanto c'è verità. È molto probabile che questo senso radicale non fosse nelle intenzioni di Heidegger quando scrisse queste parole. Ma avrebbe dovuto e potuto esserci; o almeno, dopo il cammino che Heidegger ha percorso successivamente a *Sein und Zeit*, questo senso che chiamerei normativo del testo sembra il più verosimile e coerente. Se c'è un «fine» verso cui tendere, per chi vuole uscire dalla metafisica del dato, dell'Essere come ente oggettivo supremo, il fine non sarà né una conciliazione finale nell'Uno, né qualcosa come la contemplazione della luce che lo manifesta. Ciò che «sappiamo» dell'Essere è che esso si afferma in quanto oltrepassa, mette da parte, l'ente. Il senso normativo che leggiamo nella frase heideggeriana non è, del resto, un senso metafisico, non descrive una gerarchia tra Essere ed ente; come un testo evangelico, diremmo che è scritto «solo per la nostra istruzione», e cioè ha solo un senso etico, fa appello alla nostra libertà, e cioè al nostro *Andenken* dell'Essere. Ridurre la violenza e la perentorietà dell'ente che si

spaccia per il vero Essere (per esempio come luogo di principi non negoziabili, come si dice sempre più spesso oggi da parte dei fondamentalisti) e tutta la violenza che si legittima in nome dell'ente assolutizzato (Stephen Dedalus, ancora, la casa, la patria, la chiesa) è la strada della dissoluzione della realtà che corrisponde alla vocazione nichilistica dell'Essere. È e può essere solo una dissoluzione etica – dunque un «dovere» che non si compie mai, e che soprattutto non si attua in una negazione teorica del «mondo reale», come talvolta pensano i critici dell'ermeneutica. Del resto, anche l'appello a ricordare l'Essere non ha un contenuto che lo «adempia», in cui si possa quietare come in una condizione raggiunta. Il solo senso dell'appello è quello che nel Vangelo invita i fedeli a diffidare di chiunque si presenti come il Messia ritornato al mondo. Un programma etico-politico che certo appare debole, ma solo perché non ha valori assoluti a cui riferirsi, e tuttavia un programma niente affatto facile e tranquillizzante.

APPENDICE

METAFISICA E VIOLENZA. QUESTIONE DI METODO

Un problema preliminare, con cui la filosofia contemporanea non può non fare i conti se vuole esercitarsi ancora come filosofia, e non solo come saggistica o come industriosità storiografica sul pensiero del passato, e se non vuole ridursi a pura disciplina ausiliaria delle scienze positive (come epistemologia, metodologia, logica), è quello posto dalla critica radicale della metafisica. Bisogna sottolineare qui l'aggettivo «radicale», perché solo questo tipo di critica della metafisica costituisce davvero un problema preliminare ineludibile per ogni discorso filosofico consapevole della propria responsabilità. Non sono radicali quelle forme di critica della metafisica che, più o meno esplicitamente, si limitano a considerarla come un punto di vista filosofico fra altri, una scuola o una corrente, posizioni che per qualche ragione filosoficamente argomentata bisognerebbe oggi abbandonare. È in questo senso che, per esempio, il diffuso scientismo del pensiero novecentesco assume più o meno come evidente che non si deve più fare metafisica, ma invece epistemologia, metodologia, logica, o anche solo analisi del linguaggio. A questo totale «passaggio di consegne», dalla filosofia di stampo metafisico tradizionale a una filosofia scientistica che finisce per non distinguersi più affatto dalla scienza (sia come pensiero puramente ausiliario, epistemologico, sia come approccio scientifico positivo a tutto ciò che pareva dominio specifico della filosofia, ovvero le scienze umane), ha buon gioco a opporsi una rivendicazione della metafisica come «sapere dell'anima», luogo di elaborazione di quelle «autodescrizioni a cui la vita cosciente razionalmente orientata può pervenire nell'elaborazione dei suoi conflitti fondamentali» – insomma, come rinnovata teoria dell'autocoscienza, in un senso chiaramente definito da Kant come specifico di una metafisica moderna.¹ Non solo il «passaggio di consegne» positivisticamente orientato porta con sé, come sua ombra e correlato inevitabile, la ripresa della metafisica dell'autocoscienza;

contiene esso stesso un ovvio residuo metafisico non consumato, nella misura in cui o, in senso positivistico classico, disloca la sede della verità dalla metafisica tradizionalmente intesa alle scienze, naturali o umane; o anche semplicemente recupera la metafisica come ontologia «semantico-linguistica» nel senso esemplificato da Donald Davidson.² Anche in questo caso la critica della metafisica classicamente intesa non risulta radicale, perché – come del resto accade in molte zone del pensiero neoempiristico e nell'idea di metafisica influente di origine popperiana – il distacco dalla metafisica del passato avviene in una esplicita continuità terminologica che esprime una continuità concettuale; si tratta sempre, infatti, di una teoria filosofica dei tratti più generali e «costitutivi», benché non pensati oggettivisticamente ma linguisticamente, del mondo dell'esperienza. Le osservazioni circa la limitata radicalità della critica alla metafisica di tipo positivistico si possono estendere anche alle varie forme di «naturalismo riduzionistico» (come lo ha chiamato Dieter Henrich³ con espressione nietzschiana), alle varie «scuole del sospetto» – che considerano le proposizioni metafisiche, tutte le «autointerpretazioni primarie» dell'uomo e dell'Essere (l'espressione è ancora di Henrich), come finzioni, da riportare e dissolvere con l'esplicitazione delle condizioni che ne hanno determinato la formazione. Anche in queste posizioni riduzionistiche si tratta di vedere fino a che punto il sospetto ha il coraggio di essere davvero radicale: la storia di uno dei «naturalismi riduzionistici» più autorevoli e articolati del nostro secolo, il marxismo, si può interpretare anche, nei suoi sviluppi più recenti, come la vicenda della radicalizzazione del sospetto e della liquidazione di ogni residuo metafisico; ciò almeno per quanto riguarda il marxismo «occidentale», anche nei suoi risvolti politici, fino alla crisi e dissoluzione dei partiti comunisti.

La critica della metafisica è radicale, e si presenta come un problema preliminare ineludibile, una vera e propria «questione di metodo», là dove si formula in modo da non colpire solo determinate maniere di far filosofia o determinati contenuti, ma la possibilità stessa della filosofia come tale, come discorso caratterizzato da un suo statuto logico e anche, inseparabilmente, sociale.

Il maestro di questa critica radicale della metafisica è Nietzsche. Secondo lui, la filosofia si è formata e sviluppata come ricerca di un

«mondo vero» che potesse fare da fondamento rassicurante alla incerta mutevolezza del mondo apparente. Questo mondo vero è stato di volta in volta identificato con le idee platoniche, con l'aldilà cristiano, con l'a priori kantiano, con l'inconoscibile dei positivisti, finché la stessa logica che aveva mosso tutte queste trasformazioni – il bisogno di cercare un mondo vero autenticamente tale, capace di resistere alle critiche, di «fondare» – ha condotto a riconoscere la stessa idea di verità come una favola, una finzione utile in determinate condizioni di esistenza. Tali condizioni sono venute meno, e questo fatto si esprime nella scoperta della verità come finzione. Il problema che Nietzsche vede aprirsi a questo punto, in un mondo dove anche l'atteggiamento smascherante è stato smascherato, è quello del nichilismo: dobbiamo davvero pensare che il destino del pensiero, una volta scoperto il carattere non originario, ma divenuto e «funzionale», della stessa credenza nel valore della verità, o della credenza nel fondamento, sia quello di installarsi senza illusioni, come un esprit fort, nel mondo della lotta di tutti contro tutti, nel quale i «deboli periscono» e si afferma solo la forza? O non accadrà piuttosto, come Nietzsche ipotizza alla fine del lungo frammento sul nichilismo europeo (estate 1887), che in questo ambito siano destinati a trionfare piuttosto «i più moderati, quelli che non hanno bisogno di principi di fede estremi, quelli che non solo ammettono, ma anche amano una buona parte di caso e di assurdità»?

Nietzsche non sviluppa molto di più questa allusione ai «più moderati», ma è probabile che, come appare dai suoi appunti degli ultimi anni (gli stessi da cui proviene questo frammento sul nichilismo), l'uomo più moderato sia per lui l'artista, colui che sa sperimentare con una libertà che gli deriva, in definitiva, dall'aver superato anche l'interesse alla sopravvivenza.⁴ Si vede chiaramente, comunque, in che senso la sua critica della metafisica sia radicale: se l'accettiamo, non possiamo più proseguire a filosofare, in un mondo in cui è diventato ormai chiaro che anche la filosofia non è altro che lotta, gioco di forze, conflitto di interpretazioni che però, nella misura in cui si presenta smascherato, non può che essere conflitto vero e proprio. L'alternativa della supremazia dei più moderati non è sviluppata da Nietzsche, oppure dà luogo a un esito non «filosofico» ma, problematicamente peraltro, artistico, proprio perché Nietzsche sente l'insostenibilità di un'ennesima soluzione «metafisica», come sarebbe quella che identifica

la moderatezza con una posizione di descrittivismo trascendentale, una sorta di storicismo à la Dilthey, che farebbe coincidere la filosofia con una sistematica delle visioni del mondo in conflitto; qui ci sarebbe di nuovo un mondo vero, quello della coscienza storica sovrana, un estremo ritrovamento della sapienza socratica che sta sicura nel suo sapere di non sapere.

Il tratto meno aporetico, forse, e più caratteristico del discorso di Nietzsche sulla metafisica, che gli conferisce quella radicalità per la quale esso appare una tappa ineludibile del filosofare attuale, è il nesso che qui viene suggerito in un senso non univoco, ma anzi multiforme e suggestivo proprio nella sua irriducibilità a uno schema definito: il legame tra metafisica e violenza. Due sono gli aspetti di questo nesso: da un lato, lo smascheramento della metafisica che segna l'avvento del nichilismo smaschera la metafisica proprio in quanto la mostra legata a una condizione di violenza e atto di violenza essa stessa: come pensiero della fondazione, illusione di afferrare il cuore della realtà, il principio primo da cui «tutto» dipende, essa è stata «un tentativo di impadronirsi con la forza delle contrade più fertili»⁵ che reagiva, con una sorta di rassicurazione magica, a una condizione di esistenza estremamente insicura, quale era quella dell'uomo prima della razionalizzazione e dell'addomesticamento, resi possibili proprio dalla disciplina imposta in nome delle finzioni metafisiche. Oggi tali finzioni non sono più richieste, l'uomo della società razionalizzata non ha più bisogno di queste forme di rassicurazione estrema, può vivere nella «prossimità», modellando il suo pensiero piuttosto sulla scienza, non perché essa sia conoscenza oggettiva vera, ma perché è una forma di pensiero meno angosciata dal problema della salvezza e del destino individuale: «Che importa di me – sta scritto sulla soglia del pensatore futuro».⁶ Questo è il Nietzsche relativamente «ottimista» della «filosofia del mattino» che si profila alla fine di *Umano troppo umano*, e che costituisce l'intonazione fondamentale delle opere di quello che è apparso anche come il periodo illuminista della produzione nietzschiana, da *Umano troppo umano* ad *Aurora* alla *Gaia scienza*. Gli scritti più tardi (proseguendo però indicazioni che sono già presenti, per esempio, nella *Gaia scienza*), come il frammento sul nichilismo ora ricordato, insistono su un secondo, inseparabile aspetto della crisi della metafisica come pensiero violento che si determina in relazione a un manifestarsi

della violenza come tale. Sia nel senso, più evidente, che una volta venute meno le credenze metafisiche non vi è più nulla che limiti la conflittualità dell'esistenza, la lotta tra deboli e forti per una supremazia non legittimata da nulla (Grund, leggi naturali o divine eccetera) che non sia il fatto dell'imporsi; sia nel senso, altrettanto determinante per Nietzsche (e per il problema della metafisica in generale), che il venir meno delle credenze metafisiche non solo svela la violenza dell'esistenza per quello che è e la libera, ma nasce già come esito di uno scatenamento di violenza.⁷

Difficile dire se le tesi filosofiche dell'ultimo Nietzsche – come l'idea dell'eterno ritorno, dell'oltreuomo, della volontà di potenza – rappresentino o no una soluzione del problema di mettere insieme questi due aspetti della sua critica della metafisica. Che senso avrebbe smascherare la violenza metafisica se ciò dovesse condurre solo a una pratica ulteriore della violenza, sia pure non mascherata? Non si tratta solo della ripugnanza ad accettare che l'esito della filosofia di Nietzsche sia l'apologia di un ritorno alla ferinità primitiva, ma anche della contraddittorietà intima della tesi: la concezione nietzschiana delle «forme simboliche», cioè delle produzioni ideologiche, delle finzioni metafisiche, morali, religiose, sembra infatti escludere che esse fungano solo da mascheramenti superflui: pensarle così vorrebbe dire professare ancora la credenza tipicamente metafisica nella verità «nuda» della cosa stessa; la violenza smascherata potrebbe essere «meglio» solo in quanto risulterebbe «più vera». In qualche modo, dunque, i due aspetti del nesso metafisica-violenza devono valere insieme: la critica radicale della metafisica si esercita proprio nella misura in cui si cerca, ed eventualmente si trova, un collegamento «pensabile» tra di essi, risolvendo più chiaramente di Nietzsche, ma sulla via aperta da lui, la questione del loro rapporto. È probabile anzi che la Nietzsche-Renaissance che caratterizza il pensiero europeo almeno a partire dall'inizio degli anni Sessanta del Novecento sia motivata, più ancora che dalla riscoperta delle tesi «costruttive» di Nietzsche, che restano di problematica comprensione, proprio dalla nitidezza con cui egli imposta il problema della fine della metafisica in relazione alla questione della violenza. Con questa «scoperta», intuizione decisiva, apertura di discorso, Nietzsche anticipa il senso complessivo di molti – se non addirittura di tutti – discorsi che occupano il centro

dell'attenzione filosofica dalla fine dell'Ottocento a oggi. Porre, come fa Nietzsche, la questione della improseguibilità della metafisica in relazione allo smascheramento della violenza – ma, lo si ricordi, nei due sensi sopraindicati (lo smascheramento teorico della scuola del sospetto; e il venire in luce pratico-politico di una violenza senza limiti) – significa riassumere in un punto, che diviene il vero e proprio ineludibile cominciamento della filosofia novecentesca, la «questione di metodo» da cui si deve partire, le trasformazioni e le crisi che la filosofia ha conosciuto negli ultimi cento anni. È un'affermazione arrischiata, anche per il tono «apocalittico» che sembra caratterizzarla, e che potrà essere consumato solo nella sua ulteriore elaborazione (la quale condurrà a una posizione esattamente opposta a ogni tentazione apocalittica). La sua verosimiglianza sembra legata alla decisione preliminare di privilegiare una certa linea del pensiero novecentesco – grossomodo quella che sta tra l'esistenzialismo, la fenomenologia, la teoria critica hegel-marxista – a discapito di quelle correnti più «sobrie», anche più professionali, che hanno sviluppato soprattutto il lavoro della critica della conoscenza. Si devono però avanzare qui due osservazioni: una ha carattere «storico», l'altra è invece sistematica. Dal punto di vista dell'interpretazione della storia della filosofia novecentesca, si può sostenere con buona verosimiglianza che accentuare il nesso metafisica-violenza, nelle forme molteplici e sfaccettate in cui si presenta in Nietzsche, non fa torto a quello che, a prima vista, sembra il problema universalmente considerato come centrale, quello del rapporto fra filosofia e scienza. Né la problematica dell'unità-distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito né, quali che siano i pregiudizi o le aspettative in contrario, quella che si è sviluppata intorno all'epistemologia delle scienze della natura (dalla disputa sui fondamenti della matematica al fisicalismo neopositivista fino agli esiti della filosofia analitica) sembrano descrivibili solo come rispondenti all'esigenza teoretica di rifondare i rapporti tra le forme di sapere dopo l'affermazione della portata – come modello per ogni sapere, in quanto sapere socialmente più determinante e efficace – della scienza sperimentale della natura. Molto più chiaramente per ciò che riguarda il dibattito sulle scienze dello spirito, ma in qualche modo anche per la tematica «positivistica» dell'epistemologia delle scienze naturali, ciò che determina la loro popolarità e centralità nel dibattito

filosofico è il riferimento più o meno esplicito alle vicende della razionalizzazione della società come luogo del venire in luce del nesso tra metafisica e violenza – sebbene spesso questi termini non vengano pronunciati, e si sia dovuta attendere la Nietzsche-Renaissance perché ciò accadesse. La connessione tra fenomenologia ed esistenzialismo da un lato, e tra espressionismo e avanguardie artistiche dall'altro, è già stata largamente esplorata, ed è ormai un luogo comune; bisogna però aver chiaro che pure Dilthey e la problematica, in apparenza così esclusivamente epistemologica, della fondazione delle scienze dello spirito appartengono allo stesso clima, quello (entro cui si collocano anche Bergson in Francia, Croce in Italia, e poco più tardi Bloch e i primi francofortesi, oltre naturalmente agli esistenzialisti, Heidegger in testa) che trova espressione letteraria e più ampiamente culturale nelle avanguardie, e che rivendica l'irriducibilità dello «spirituale» al dominio della razionalità scientifico-tecnologica, che all'epoca stava diventando, da sogno teorico dei positivisti, una imponente realtà sociale.

Lo Heidegger di *Essere e tempo*, e poi lo Husserl della *Crisi delle scienze europee*, non sono mossi certo dal problema teorico di una rifondazione della certezza del sapere scientifico, e nemmeno dall'interesse per la precisazione dello statuto scientifico peculiare delle scienze umane: essi, in forme diverse ma profondamente legate fra loro, riflettono sul piano filosofico il disagio per la razionalizzazione dell'esistenza guidata dalle scienze matematiche della natura. Heidegger si ripropone il problema dell'Essere, in *Essere e tempo*, perché il concetto di Essere trasmessoci dalla metafisica europea si è rivelato adeguato solo a pensare l'Essere dell'oggetto delle scienze positive: è l'oggetto accertato, misurato, manipolato dalla scienza e poi dalla tecnica che ne deriva quello che si lascia esaurientemente descrivere come ciò che è presente tutto dispiegato davanti a noi, senza un passato e un futuro che non siano il non-ancora-presente e il non-più-presente. Questo concetto di Essere «non funziona», richiede una revisione, per Heidegger, non perché non sia teoricamente adeguato: esso, in realtà, è un attentato all'esistenza (come già pensava Kierkegaard del razionalismo metafisico hegeliano). Non solo rende impossibile per l'uomo pensare concettualmente la propria esperienza vissuta, così intimamente permeata di proiezioni verso il futuro e di

memoria del passato; ma soprattutto è solidale con l'impresa pratica e sociale della razionalizzazione della società e dell'esistenza in termini di «organizzazione totale».

La «riduzione», suggerita da Nietzsche del problema dell'improseguibilità della metafisica, allo smascheramento della violenza sembra più difficilmente accettabile se si guarda alla problematica epistemologica, logica, metodologica della filosofia di tradizione positivista. Anche in questo terreno, tuttavia, pare divenire sempre più chiaro che le preoccupazioni dominanti non erano esclusivamente teoretiche o epistemologiche; o almeno, che esse si inserivano entro un quadro di cultura anch'esso profondamente segnato dalle tematiche dell'avanguardia. Una tale consapevolezza – che si può vedere maturare, nell'autocoscienza storiografica, a partire dalla scoperta della «Vienna di Wittgenstein»⁸ – non basta naturalmente a giustificare teoricamente la «riduzione» nietzschiana anche nei confronti della linea «epistemologica» del pensiero novecentesco. Tuttavia, sia sulla base della rinnovata autocoscienza storiografica che si è coagulata intorno alla «Vienna di Wittgenstein»; sia sulla base della centralità che ha assunto negli anni recenti, in ambito filosofico-analitico, il dibattito intorno a tesi come quelle sui paradigmi di Kuhn, o intorno all'anarchismo metodologico di Feyerabend e di Lakatos (tutte tematiche nelle quali si esprime una sempre più chiara consapevolezza del rapporto tra verifica o falsificazione di proposizioni ed esistenza storico-sociale delle comunità scientifiche in cui, di fatto, ogni validità si «fa valere», con tutti i risvolti storici, politici ed economici che ciò comporta); sia, ancora, sulla base della sempre più frequente interpretazione, o «applicazione», antropologica della teoria wittgensteiniana dei giochi linguistici e dei loro rapporti (la relazione tra giochi linguistici diversi, la loro eventuale incommensurabilità, la possibilità di un metagioco o comunque di procedure di traduzione vengono sempre più spesso legate alla questione dei rapporti tra universi culturali diversi, per esempio civiltà differenti, colonizzatori e colonizzati eccetera), appare sempre meno arbitrario ritenere che anche la tematica in apparenza puramente erkenntnistheoretisch, epistemologica, della filosofia analitica possa riconoscersi legata da nessi profondi con il tema «nietzschiano» dei rapporti tra metafisica, razionalità scientifica, violenza. Il venire in luce

di questo nesso non ha soltanto ragioni contingenti (per esempio, è certo che un fattore decisivo per il pensiero americano è stata la guerra del Vietnam – e a riprova si potrebbe citare una certa minore permeabilità a queste tematiche da parte del pensiero britannico), ma può rivendicare una continuità sia con il filone «antropologico» del positivismo classico sia con il suo interesse per l'uso della scienza in vista della razionalizzazione e umanizzazione dei rapporti sociali.

Questi argomenti e altri simili, più storiograficamente articolati, si possono avanzare sul piano storico per mostrare la legittimità di assumere la riduzione nietzschiana del problema della metafisica al problema della violenza come una questione di metodo, punto di attacco iniziale per ogni discorso filosofico oggi. Ma c'è poi, come abbiamo accennato, una osservazione sistematica, la quale risulta più cogente. La questione circa la fine della metafisica, la sua improseguibilità, non è ineludibile solo o principalmente in quanto si riesce a dimostrare che essa costituisce il movente, esplicito o implicito, delle correnti principali della filosofia novecentesca; ma soprattutto perché pone in discussione la stessa possibilità di continuare a filosofare. Ora, questa possibilità non è minacciata tanto dalla scoperta teoretica di altri metodi, altri tipi di discorso, altre fonti di verità ricorrendo alle quali si potrebbe fare a meno di filosofare e di argomentare metafisicamente. Ciò che getta una luce di sospetto sulla filosofia come tale e su ogni discorso che voglia riprenderne su piani e con metodi diversi le procedure di «fondazione», di afferramento di strutture originarie, principi, evidenze prime e cogenti, è la smascherata connessione che tali procedure di fondazione intrattengono con il dominio e la violenza. Il riferimento a questa connessione, sebbene possa apparire accidentale, è invece quello che, preso sul serio, rende davvero radicale la critica della metafisica. Senza di esso, tutto si riduce a sostituire semplicemente alle pretese verità metafisiche altre «verità» che, in mancanza di una dissoluzione critica radicale della nozione stessa di verità, finiscono per riproporsi come istanze di fondazione. È difficile, come pure si sarebbe tentati di fare richiamandosi a Hegel, opporre a una tale «questione di metodo» l'invito a provare a nuotare gettandosi in acqua, cioè a cominciare di fatto a costruire argomentazioni filosofiche cercando se non sia possibile, contro ogni eccesso di sospettosità, individuare alcune certezze, sia pure

relativamente, «ultime» e generalmente condivise. Tuttavia l'invito a gettarsi in acqua, l'invito a filosofare, non può provenire dal nulla; esso si richiama necessariamente all'esistenza di una tradizione, di un linguaggio, di un metodo. Ma le eredità che riceviamo da questa tradizione non sono tutte equivalenti: tra di esse c'è l'annuncio nietzschiano della morte di Dio, la sua «esperienza», più che teoria, della fine della metafisica e, con essa, della filosofia. Proprio se si vuole accettare la responsabilità che l'eredità della filosofia del passato ci impone, non si può non prendere sul serio anzitutto la questione preliminare di questa «esperienza». Proprio la fedeltà alla filosofia è ciò che impone di non eludere, prima di ogni altra, la questione della sua negazione radicale; questione che, come si è visto, è inestricabilmente connessa a quella della violenza.

In questi termini, del resto, pongono il problema della metafisica due maestri del pensiero attuale, Theodor Adorno ed Emmanuel Lévinas: forse, anzi, è solo la loro lezione quella che davvero fa «precipitare» le tematiche nietzschiane diffuse in tutta la cultura contemporanea nella questione ineludibile che lega il destino della metafisica con il destino della violenza. Anche se, sia rispetto a Nietzsche sia rispetto, soprattutto, a Heidegger, gli esiti del loro pensiero sembrano configurare soluzioni ancora interne al quadro della tradizione metafisica.

La «dialettica negativa» adorniana, come si sa, collega la crisi e l'improseguibilità della metafisica alla tragica parodia di essa che è rappresentata da Auschwitz ma anche, e in maniera più vasta, dal mondo dell'organizzazione totale. Il disprezzo che la metafisica professa per il caduco, il corpo, l'individuo nella sua specifica e accidentale singolarità, «prepara» oggettivamente, di là da qualunque intenzione dei filosofi e della cultura che in essi si è espressa, lo sterminio di grandi masse di uomini in nome di una teoria; o anche il loro asservimento a un progetto di razionalizzazione globale dell'esistenza, com'è quello della società totalmente amministrata del mondo tecnologico avanzato. Accade con la metafisica, in Adorno, quello che più specificamente egli vede accadere della verità del sistema hegeliano: se per Hegel valeva la tesi che il vero è l'intero, oggi, dopo che questo principio si è realizzato in forma di parodia nel mondo amministrato, l'intero è invece il falso. È nel suo «realizzarsi»,

in qualche misura, che la metafisica si svela come pensiero della violenza (secondo una tesi che abbiamo già incontrato in Nietzsche). Ma il diritto nel cui nome il caduco, l'individualità, l'esistenza offesa si ribella alla violenza dello sterminio e a quella dell'amministrazione totale è anch'esso una trascendenza metafisica, la promesse de bonheur che legittima ogni presa di distanza critica ed etica dallo stato di cose presente. Quindi non qualunque rimando all'altro dal caduco, non qualunque passaggio «di qui, là», dall'apparenza al vero, dall'accidentale all'essenziale, è una violenza metafisica. Ciò che smentisce la metafisica è il suo dispiegarsi nella presenza, come effettualità totalizzante: una tesi singolarmente vicina a quella di Heidegger, per il quale la metafisica finisce quando culmina nella effettiva razionalizzazione tecnico-scientifica del mondo, che le toglie ogni trascendenza e ne fa una presenza totalmente attuale. A differenza di Heidegger, però, Adorno sembra ritenere che si possa separare la metafisica come promesse de bonheur, come riferimento utopico a una autenticità trascendente lo stato di cose presente, dal suo dispiegarsi in razionalità totalizzante e in violenza. Ciò equivale ad «arrestare e revocare il movimento della falsa conciliazione»,⁹ quella che ha realizzato l'assolutezza dello spirito hegeliano nella forma della parodia. Questo comporta una riduzione della promesse de bonheur ad apparenza, l'apparenza che caratterizza anche il bello della Critica del giudizio kantiana, e a presque rien. La felicità che costituisce il contenuto della promessa metafisica, ciò a cui il finito nella sua effimerità e accidentalità aspira come al suo buon diritto, è la conciliazione dialettica che è anche il telos dello spirito assoluto hegeliano: un'autocoscienza pienamente dispiegata e non più in conflitto con la natura, e dunque, in qualche modo, non più finita. Rispetto a questo ideale di un soggetto conciliato, ideale che, pur essendo spostato da Adorno in un orizzonte utopico, non cessa di valere come unica norma dell'emancipazione, come il solo «vero», la «revoca» del movimento della conciliazione, il ritorno all'apparenza kantiana, e la rivelazione della trascendenza metafisica nel presque rien non possono non avere il sapore di una pura e semplice ricaduta. In effetti, la posizione «conclusiva» della Teoria estetica (tr. it., Einaudi, Torino 1977) nell'itinerario filosofico di Adorno non è solo un accidente cronologico: la dialettica negativa ha un'intrinseca vocazione

a concludersi nell'estetica; la filosofia qui cede il passo all'esperienza estetica come quella in cui è possibile fermare la conciliazione nel momento dell'apparenza.

Molti degli argomenti della critica di Adorno alla metafisica si ritrovano, se possibile ancora più radicali, in Lévinas. Anche per Lévinas, come per Adorno, è l'Olocausto l'occasione biografica che determina (su basi teoriche elaborate in precedenza) lo smascheramento del nesso metafisica-violenza. Come in Adorno, lo sterminio nazista degli ebrei si impone alla teoria non solo come fatto qualitativamente inaudito (del resto, Lévinas forse lo considera meno «straordinario» di quanto non faccia Adorno, giacché è solo un'ennesima manifestazione della peccaminosità dell'uomo), ma per il significato che assume essendo teoricamente «fondato» e razionalmente pianificato. Quello che in Adorno era il duplice significato della metafisica come pensiero della rimozione violenta dei diritti del caduco, ma anche unico luogo dell'affermazione di questi diritti, nel rinvio a una trascendente promessa di conciliazione, si esprime in Lévinas nella distinzione terminologica tra metafisica (che è l'apertura del finito all'infinito, il suo buon diritto) e ontologia (che è invece il sapere delle strutture generali dell'Essere, rispetto alle quali il singolo non è che esemplare di una specie, già in linea di principio pronto per essere cancellato, ucciso, sterminato). Ciò che pure in Lévinas si tratta di rivendicare, contro la violenza dell'ontologia, è l'irriducibilità del singolo, il suo essere «volto»: ridurre l'altro a esemplare dell'Essere, di cui sappiamo già l'essenziale (secondo Lévinas, questo è il senso «violento» anche della precomprensione ontologica in Heidegger), non significa solo violare i diritti di un nostro pari. Il carattere etico della relazione all'altro è dato dal fatto che questa relazione è sempre asimmetrica, e per questo ci impone una responsabilità, al di là di ogni implicito o esplicito rapporto contrattuale. L'altro è volto, e merita accoglienza e rispetto perché è rivolto all'infinito, il suo desiderio lo mette in rapporto con Dio, di cui dunque porta in sé la traccia. Al pensiero metafisico violento non si oppone qui un appello alla pura fratellanza, al rispetto paritario dell'altro, bensì l'idea che l'esperienza dell'Essere, che si fa originariamente nell'incontro con l'altro, sia esperienza di un infinito che si impone come «maestà», come «comando e autorità».10

Mentre Adorno sembra pensare a un oltrepassamento della metafisica e della stessa filosofia nell'esperienza estetica, Lévinas – nonostante ogni apparenza in contrario – prefigura un(a) fine della metafisica e della stessa filosofia come passaggio all'esperienza religiosa. È vero che la sua opera è, oltre e prima che commentario talmudico, discorso filosofico. Ma è difficile immaginare un suo senso diverso da quello di un *preambulum fidei*, di una «distruzione della storia dell'ontologia» molto più definitiva e radicale di quella a cui pensava Heidegger, proponendosela come programma in *Essere e tempo*.

Questi esiti di Adorno e di Lévinas, nella loro simmetricità, si collocano senza alcuna forzatura entro uno schema che ci è familiare: quello delle forme dello spirito assoluto hegeliano. Entrambi si sforzano di «revocare» la conciliazione hegeliana fermando la dialettica a uno stadio precedente, l'arte o la religione. Il ritorno a un momento «precedente» della dialettica sembra particolarmente evidente in Lévinas: l'uscita dalla metafisica come pensiero della riduzione dell'altro al medesimo è cercata attraverso una restaurazione del *Grund* metafisico nella sua forma più originaria, in fondo ancora più perentoria (e, almeno in questo senso, più violenta), di Signore, di maestà e comando. Il rapporto con questa maestà è davvero meno violento della «fondazione» metafisica, oppure si tratta di un'esperienza del sacro (pensiamo per esempio alle tesi di René Girard) che già la prima secolarizzazione avviata dalla metafisica ha cominciato a consumare, e che deve essere portata fino in fondo con una secolarizzazione ulteriore?

Sembra meno evidente che anche in Adorno l'oltrepassamento della metafisica sia cercato mediante un ripiegamento su una fase precedente del processo hegeliano dello spirito assoluto. Tuttavia, non mancano indizi in questo senso: anzitutto, per quanto possa apparire paradossale in un apologeta dell'avanguardia come Adorno, la sua è una concezione fondamentalmente «classicistica» del bello e dell'esperienza estetica. In lui, infatti, la giustificazione della rivolta dell'avanguardia contro l'arte del passato non è cercata tanto nel bisogno di un superamento dei caratteri tradizionali dell'esperienza del bello – come la «rotondità» dell'opera d'arte la sua perfezione strutturale –, quanto piuttosto nella volontà di far valere, anche solo

utopicamente, un ideale di conciliazione, di armonia, dunque di perfezione e compiutezza, contro la degenerazione fantasmagorica dell'arte nell'epoca del trionfo della merce. Questa concezione ancora profondamente classicistica del bello e dell'esperienza estetica è solo il sintomo rivelativo di un tratto più generale del pensiero di Adorno, e cioè il fatto che, nonostante l'enfasi sulla micrologia e l'apparenza, la dialettica negativa concepisce ancora come compito del pensiero quello di pervenire a un telos che è sempre definito in termini di presenza dispiegata, di conciliazione raggiunta, di un Essere «pieno». Ma la presenza dispiegata dell'Essere – come conciliazione raggiunta non meno che come autorità, maestà e comando – non è proprio ciò che costituisce la violenza della metafisica?

Ma, come le obiezioni alla metafisica non sono principalmente motivate da «ragioni di conoscenza», da pure e semplici insufficienze teoriche, così la maggiore o minore risolutività dell'oltrepassamento proposto da Adorno o di quello proposto da Lévinas non si misura solo in termini di contraddizioni interne o di aporeticità delle loro tesi. Quel che si esprime nello sforzo di indicare in termini teorici i limiti e le aporie delle posizioni adorniane o levinassiane è piuttosto la sensazione vaga che questi due pensatori, ciascuno per la propria via, «lascino fuori» troppi elementi che formano il problema dell'oltrepassamento della metafisica in quanto pensiero legato alla violenza. La conversione religiosa che, in definitiva, rappresenta l'ultima parola di Lévinas o il ricorso all'esperienza estetica che sembra concludere l'itinerario del pensiero critico adorniano evocano, per contrasto, le parole di Heidegger in *Was heißt Denken?*,¹¹ circa l'inutilità di «interventi» o «decisioni» dell'uomo, finché l'Essere stesso non gli si rivolga di nuovo in modi diversi da quelli che hanno segnato il destino della metafisica. Certo, anche l'atteggiamento enfaticamente «preparatorio» e «ascoltante» di Heidegger sembra offrire troppo poco in confronto ai problemi con cui il pensiero si trova ad aver a che fare. Ma perlomeno, non solo rispetto a Adorno e Lévinas, ma rispetto a molti altri atteggiamenti di rinnovamento della metafisica (da ultimo quello, pur notevole, di Dieter Henrich, a cui si è già alluso), Heidegger ha il sia pur problematico vantaggio di proporsi esplicitamente il problema dell'appartenenza del pensiero e del soggetto a un orizzonte storico, di destino, da cui non può illudersi di saltar fuori con il richiamo a una

qualche esperienza originaria capace di sfuggirvi. Conversione e ricorso all'esperienza estetica sono due soluzioni che mettono ancora in gioco il soggetto come centro di decisione – una decisione che, nel caso di Lévinas, è ancora troppo dominata da ideali di forza, in quanto si lascia guidare e determinare dal darsi dell'infinito, e nel caso di Adorno è troppo debole, in quanto si affida all'apparenza del bello. In entrambi i casi, però, l'uscita dalla violenza e l'oltrepassamento della metafisica passano attraverso l'accesso del soggetto a un'esperienza originaria, in qualche modo non compromessa, che rimane caratterizzata metafisicamente: continua infatti a funzionare come l'accesso a un Grund in virtù del quale, quasi per via deduttiva, il pensiero dovrebbe «mutare», collocandosi in una dimensione di autenticità.

Da questo schema Heidegger cerca di uscire con la sua presa di congedo dall'umanismo, insistendo sulla preparazione e l'ascolto più che su decisione e conversione; e soprattutto, negli scritti più tardi, con la sua concezione del Ge-Stell. Questo termine, che in italiano si dovrebbe tradurre con «im-posizione», rispettando l'intenzione heideggeriana di attribuire alla parola tedesca, che alla lettera significa impalcatura, il significato di insieme (Ge-) dello Stellen (porre, disporre, imporre, comporre eccetera) indica, secondo lui, il carattere del mondo tecnico-scientifico nel quale oggi si vive. Più o meno, si tratta del mondo dell'amministrazione totale di cui parla Adorno, e che, anche qui in sintonia (non riconosciuta, peraltro, né dall'uno né dall'altro lato) con Adorno, Heidegger vede come la metafisica realizzata: la metafisica infatti ha come ideale direttivo quello di chiudere tutto entro lo schema del principio di ragione sufficiente, riportando ogni cosa a espliciti nessi di fondazione; e nel disporre tendenzialmente illimitato della tecnica guidata dalla scienza sperimentale moderna, questo programma si realizza completamente. A differenza di ciò che accade in Adorno, la realizzazione della metafisica nel Ge-Stell non è per Heidegger solo una «parodia», alla quale ci si debba opporre con lo sforzo di «revocare» la falsa conciliazione, riportando il movimento dialettico a un momento precedente come quello dell'apparenza estetica. Se il pensiero ha una chance di andare oltre la metafisica e la violenza che le è connessa, questa chance è legata al movimento stesso del Ge-Stell, dentro il quale il pensiero è totalmente calato, come nel suo destino. Il Ge-Stell è quell'orizzonte

destinale da cui è illusorio pretendere di saltar fuori con la conversione o con la contemplazione dell'apparenza del bello. Solo se esso in qualche modo si distorce, si trasforma, vorrà dire che l'Essere ci si rivolge di nuovo (come si legge in *Was heißt Denken?*) e noi possiamo sperare di essere condotti oltre la metafisica.

Con questa concezione del Ge-Stell, torniamo alla globalità, e ambiguità anche, della concezione nietzschiana del rapporto metafisica-violenza. Nel suo svelarsi, questo rapporto mette il pensiero in una condizione che non permette più di pensare in termini di conversione o comunque di esperienza originaria. È ciò che Heidegger, in un contesto che è appunto la questione del nesso tra oltrepassamento della metafisica e Ge-Stell, esprime negando che la metafisica possa essere considerata come un errore che, riconosciuto per tale, si lascia da parte come un abito smesso: il che va inteso da un lato nel senso più immediato che anche Heidegger gli conferisce, nelle pagine dello scritto sull'umanismo in cui parla del mancato proseguimento di Essere e tempo come dovuto alle sopravvivenze metafisiche legate al linguaggio della filosofia, sopravvivenze che non potevano essere liquidate solo con espedienti terminologici e linguistici; dall'altro nel senso che dalla metafisica non si esce con un nuovo inizio, il che comporterebbe sempre di nuovo la possibilità di accedere a un altro fondamento, a un'altra verità – dunque, solo la sostituzione di un pensiero metafisico nuovo a quello vecchio, con le stesse funzioni: così nelle società avanzate il passaggio della egemonia intellettuale dai «filosofi», o comunque dagli intellettuali umanistici, agli scienziati (che esercitano, del resto, un'egemonia ben meno illusoria, conformemente forse al fatto che, nel Ge-Stell, la metafisica si «realizza», conferendo un peso di realtà nuovo pure all'egemonia del sapere, che in tempi di metafisica tradizionale era largamente ideologica) è ancora una rinascita della metafisica, anche se in una forma «finale», conforme al Ge-Stell.

Dal Ge-Stell, allora, non si esce con un rinnovato accesso a qualche esperienza originaria, nemmeno se indossa i panni della conoscenza scientifica e della nuova egemonia degli scienziati. Questo, però, conferisce all'uso heideggeriano della nozione di Ge-Stell una profonda ambiguità, nella quale si celano sia i rischi della sua posizione sia una portata positiva, la capacità di parlare in termini non puramente

aporetici di oltrepassamento della metafisica e della violenza che le è connessa.

Lo sviluppo della problematica di Essere e tempo – che muoveva già da motivazioni irriducibili a termini anche solo lontanamente *erkenntnistheoretisch* – ha condotto Heidegger a una sempre più radicale «eventualizzazione degli esistenziali»,¹² cioè a riconoscere che tutto ciò che alla riflessione «esistenzialistica» di quella prima opera poteva ancora apparire come costituzione dell'esistenza (anche se già chiaramente distinta dalle «categorie», in cui si danno solo gli enti intramondani, le cose) va riportato all'evento dell'Essere. Non ci sono tratti essenziali dell'umano, ciò di cui parla l'analitica esistenziale sono i modi di accadere (di *wesen*, di «essenzializzarsi») dell'Esserci dell'uomo nell'epoca in cui siamo gettati, l'epoca della metafisica compiuta. Ogni pretesa di contrapporre una *Verfassung*, una costituzione originaria, naturale, dell'esistenza, o comunque una esperienza autentica di strutture pure dell'Essere, alla deiezione – all'esistere inautentico della quotidianità media, o al destino dell'uomo nell'età della metafisica, della tecnica e della razionalizzazione sociale – non fa che rimanere all'interno dell'epoca in cui si sono succeduti i vari «principi primi» che hanno strutturato gerarchicamente le fasi della storia occidentale; si tratta di quelle varie configurazioni del «mondo vero» che Nietzsche, nel già citato capitolo del Crepuscolo degli idoli, ha visto trasformarsi in «favola». ¹³

La progressiva consapevolezza di tutto questo – cioè della portata in definitiva nichilistica della critica all'idea di Essere come presenza e del tentativo di pensarlo radicalmente come evento – conduce Heidegger a vedere nel *Ge-Stell* il destino dell'Essere. Come si è già accennato, la metafisica è bensì per Heidegger il pensiero che si compie nella razionalizzazione (tendenzialmente) totale del mondo; ma, proprio come tale, essa è anche quella vicenda nel corso della quale, alla fine, «dell'essere non ne è più nulla»¹⁴ in quanto esso è tutto dissolto nell'assoggettamento degli enti al potere di disponibilità della tecnica, che finisce per imporsi anche (conformemente alle descrizioni critiche dell'alienazione) sul soggetto, che diventa anch'esso elemento «disponibile» dell'universale imporsi del *Ge-Stell*. Proprio nel vanificarsi a cui sia l'Essere sia l'uomo vanno incontro nello sviluppo del *Ge-Stell*¹⁵ risiede anche la possibilità che il *Ge-Stell* rappresenti

non solo l'ultimo momento della metafisica, ma il primo passo del suo oltrepassamento. Il dispiegarsi della metafisica nel mondo della disponibilità totale tecnico-scientifica rende impossibile pensare ancora l'Essere come fondamento (giacché il fondamento si è tutto trasformato nella ragione sufficiente, la cui forza fondante è inseparabile dalla volontà del soggetto che la scopre, la manipola, la calcola, la utilizza); ma proprio ciò esclude che il pensiero, una volta preso atto di questa dissoluzione del fondamento, possa far leva su un'altra «fondazione» (esperienza originaria, apparenza estetica o maestà divina che sia) per ricominciare daccapo. Se c'è una chance di un nuovo inizio, essa non può risiedere nella possibilità che il soggetto si rivolga a un principio diverso, mantenendosi nello schema del rapporto tra l'uomo come soggetto e l'Essere come principio oggettivo, gegen-stand, che gli sta di fronte come qualcosa a cui si può tornare dopo l'errore, l'oblio, lo sviamiento. Può però accadere che il Ge-Stell si distorca, e che così l'Essere ci si rivolga di nuovo oltre l'oblio e la dissoluzione metafisica. Ciò comporta significative conseguenze sul piano ontologico e sul piano «storico». L'Essere che eventualmente ci si rivolgerà di nuovo, conducendo il pensiero di là dall'oblio metafisico, non potrà più avere i caratteri del principio, dell'autorità, del fondamento che gli appartenevano nella tradizione metafisica, giacché sia il darsi di queste caratteristiche sia il loro dissolversi non sono «solo» errori dell'uomo (soggetto di fronte a un essere-oggetto, «là fuori»), ma destino dell'Essere stesso. Sul piano «storico», questo modo radicale di oltrepassare la metafisica significherà una particolare disponibilità a cogliere l'annuncio di una nuova esistenza, fuori dalla violenza propria dell'epoca metafisica, nel dispiegarsi della società della razionalizzazione totale. È nel Ge-Stell, anche come società di massa, che risiedono le sole occasioni di un oltrepassamento delle inautenticità caratteristiche della storia da cui proveniamo.

Siamo qui di fronte a due dei tratti più problematici, persino scandalosi, del pensiero heideggeriano: il suo demandare l'oltrepassamento della metafisica non a una iniziativa dell'uomo, ma all'Essere stesso e al suo destino; e la conseguente accettazione della razionalizzazione sociale moderna e della massificazione, che Adorno ha forse ingigantito,¹⁶ ma che tuttavia – nonostante molte apparenze in contrario (l'«arcaismo» di Heidegger, il suo disdegno per la scienza e la

tecnica) – è innegabile. Proprio una discussione delle obiezioni di Adorno, che colgono elementi essenziali delle posizioni heideggeriane pur fraintendendoli, può permettere di chiarire in che senso la meditazione heideggeriana sul Ge-Stell contenga indicazioni decisive per portare a compimento il discorso sull'oltrepassamento della metafisica come pensiero della violenza.

L'antiumanismo di Heidegger, il suo far dipendere il destino dell'uomo dal destino dell'Essere, appare ad Adorno come una soddisfazione illusoria del «bisogno ontologico» che sorge nell'uomo contemporaneo come esigenza di salvare in qualche modo la sostanzialità dell'io, in un mondo in cui tutto si risolve in connessioni funzionali. Al sistema della universale connessione funzionale, Heidegger oppone una filosofia dell'Essere che riesce tanto più consolatoria ed efficace quanto più colloca l'Essere al di là di ogni possibile iniziativa del soggetto, in un dominio destinale che sembra fornire una solida garanzia, ma che, proprio nella misura in cui si sottrae per definizione a ogni iniziativa e decisione umana, si rovescia in apologia implicita dell'ordine esistente. Adorno crede di contrapporre a quello che gli appare il rovesciamento heideggeriano nell'oggettività (ispirato da un antisoggettivismo che, dobbiamo ritenere, è motivato dal bisogno di garantirsi un terreno stabile, il quale non può essere cercato nel soggetto impoverito dalla universale funzionalizzazione) un ideale dialettico di libertà che si collochi al di là dell'opposizione soggetto-oggetto, contro la quale si appunta anche la critica heideggeriana. Ma, come si vede da tutto l'andamento dell'argomentazione delle pagine dedicate al «bisogno ontologico» nella Dialettica negativa, ciò che il rovesciamento heideggeriano minaccia, per Adorno, è il soggetto libero proprio come principio di autodeterminazione illimitata che contrappone a sé l'oggetto come termine puramente antitetico, come materiale del suo dominio. È solo dal punto di vista di una visione rigidamente attaccata alla contrapposizione di soggetto e oggetto che lo sforzo heideggeriano di oltrepassare la metafisica appellandosi a un destino dell'Essere può apparire come un puro rovesciamento nell'oggettività. Sarà vero, come Adorno scrive in queste pagine, che «la storia accumulata nei soggetti» vieta al pensiero una svolta brusca verso posizioni che, credendosi radicali, sono solo un vagare nel vuoto – come certe migrazioni verso

l'Oriente, il buddhismo zen eccetera.¹⁷ Ma la storia della soggettività occidentale comprende più esperienze di quante Adorno ne accolga nel suo canone; per cui il soggetto che egli vede minacciato dal rovesciamento heideggeriano è solo il soggetto dialettico non ancora passato né attraverso l'analitica esistenziale di Heidegger né attraverso la critica nietzschiana. Il carattere violento della metafisica è davvero, come pensa Adorno, la mortificazione della libertà e dei diritti di questo soggetto sovrano – il soggetto moderno, per il quale la conciliazione con l'altro da sé coincide con una prassi non alienata, cioè illimitata: la volontà di potenza –, o non si potrà piuttosto sospettare che cominci e abbia radice già là dove l'Essere si dispiega nella contrapposizione conflittuale tra soggetto e oggetto? Se il Ge-Stell contiene una chance di oltrepassamento della metafisica nel fatto di spogliare l'uomo della sua qualifica di soggetto, Adorno non dubita che questa qualifica – in nome di una memoria culturale che non si deve tradire, ma che egli limita anche drasticamente – vada difesa e affermata; non c'è nulla che faccia dubitare della sua «validità», che è solo praticamente minacciata dall'organizzazione totale. Tenuto conto di questa differenza, è anche evidente che l'atteggiamento di Heidegger nei confronti del Ge-Stell debba apparire a Adorno come un'apologia proprio di quella forma di esistenza ispirata dalla metafisica divenuta parodicamente reale, che invece si tratterebbe di oltrepassare. In una certa misura, Adorno ha ragione: Heidegger vede il Ge-Stell come un destino, anche nel senso che solo da esso si aspetta, oltre al «colmo del pericolo», un maturare di «ciò che salva» (secondo un verso hölderliniano che Heidegger cita). Se non possiamo più credere – poiché proprio questo ci vieta lo svelarsi del nesso metafisica-violenza – di poterci appellare a un originario, a un diverso fondamento, nella forma dell'apparenza estetica o nella forma della maestà del Signore, allora l'appello che ci chiama all'oltrepassamento della metafisica, rivelandone l'improseguibilità, deve venire dalla metafisica stessa e dal suo mondo. Se vogliamo dare un senso plausibile alla pagina (quasi la sola) in cui Heidegger parla del Ge-Stell come «un primo lampeggiare dell'Ereignis», l'unica via è quella che muove dall'osservazione heideggeriana secondo cui ciò può accadere perché il Ge-Stell spoglia uomo ed Essere di «quelle determinazioni che la metafisica aveva loro conferito»; cioè, anzitutto, delle qualifiche di soggetto e oggetto.¹⁸ La constatazione

dell'estremizzarsi della violenza nel mondo dell'organizzazione totale che la metafisica ha contribuito in modo decisivo a foggare è comune a Heidegger e a Adorno. Ma Heidegger va molto oltre questo riconoscimento. Per questo, non si possono richiamare a lui i vari tentativi che, oltre a quelli più filosoficamente rilevanti di Lévinas e Adorno che stiamo qui discutendo, pensano a un oltrepassamento della metafisica attraverso una restaurazione di fasi precedenti del suo sviluppo, perseguendo un ritorno a momenti in cui essa non si era ancora dissolta o realizzata nella tecnica: è il caso di un certo arcaismo diffuso nella filosofia italiana degli ultimi decenni (Emanuele Severino), che talvolta si coniuga con una filosofia della tragedia che si ispira a Schelling, a Nietzsche, allo stesso Heidegger (Cacciari), ma è anche il caso della ripresa del programma illuministico da parte di Habermas o di quello kantiano da parte di Dieter Henrich. Il realizzarsi della metafisica nel Ge-Stell rende «impossibili», per Heidegger, simili ritorni. Il Ge-Stell non può essere esorcizzato cercando di recuperare illusoriamente qualche infanzia o adolescenza del pensiero – anche perché se la metafisica ha avuto il destino che ha avuto, e si trattava di un destino (non di un errore o una scelta arbitraria dell'uomo), difficilmente la ripresa di una sua fase precedente potrebbe condurci altrove da dove siamo. Il Ge-Stell va attraversato – cioè va vissuta fino in fondo come destino l'esperienza di dissoluzione del soggetto che ci è imposta dal mondo in cui siamo gettati. Non però per una fede dialettica nel rovesciamento dell'estrema negatività in positività, come se l'assenza totale – di Essere, di soggetto – fosse una garanzia dell'avvento di una restaurata presenza: la metafisica si travestirebbe dunque soltanto da nichilismo per risorgere gloriosamente, e potentemente, violentemente, in una nuova «evidenza». Il pensiero e l'esistenza del «dopo metafisica» si formeranno solo proseguendo la via «dissolutiva» indicata dal Ge-Stell: l'uomo e l'Essere devono perdere, definitivamente, non per provvisorio espediente, i tratti che li costituivano nella metafisica, quello di soggetto e quello di oggetto. La «parola essenziale» che Heidegger ha sempre cercato, anche nel suo accanito risalimento ai momenti aurorali della filosofia europea, è forse molto più vicina alla chiacchiera quotidiana del mondo tardo-moderno che non al silenzio arcano della mistica e dell'esperienza del sacro.

Heidegger non ha percorso questa via, pur avendola decisamente aperta con la sua visione del Ge-Stell. Sarebbe dunque eccessivo, almeno verso la lettera dei testi, leggere per esempio la pagina di *Unterwegs zur Sprache*¹⁹ sul «tacere semplicemente del silenzio» come unico «autentico Sagen» nel senso di un invito a «lasciar perdere l'essere» non solo come Grund,²⁰ ma anche come silenziosa parola essenziale. Eppure è su questa via che si deve procedere, con Heidegger e oltre lui, oltre la lettera dei suoi testi, se si vuole essere fedeli al suo programma di preparare un nuovo avvento dell'Essere corrispondendo all'appello del Ge-Stell. È difficile che questo appello – a uscire dalla metafisica, e anzitutto dallo schema base di essa, la relazione oppositiva tra soggetto e oggetto – indichi solo nella direzione di un riconoscimento della costituzione intersoggettiva del soggetto stesso, come nella Teoria dell'agire comunicativo di Habermas: quest'ultimo prende giustamente le distanze da Adorno osservando che rimane legato a una concezione metafisica del soggetto, ma poi resta a sua volta orientato a costruire comunque una struttura normativa del soggetto così «socializzato», giacché l'intersoggettività conserva la posizione di una costituzione sovrastorica, non si lascia mai contaminare dall'idea di «destino», di invio, di appartenenza contingente a un evento. Con il che, il «vantaggio» di togliere il soggetto metafisico autocentrato risulta assai scarso, o addirittura comporta il rischio di un rovesciamento restaurativo.²¹ La via presa da Habermas, e da Apel con la sua idea della comunicazione illimitata, è tuttavia un esempio – nonostante tutte le affermazioni in contrario di Habermas stesso – di come non si possa procedere oltre la metafisica se non consumando il soggetto. È il Ge-Stell come società dei «ruoli» (per la quale, oltre a Weber, è decisivo per Habermas il richiamo all'esperienza dell'interazionismo americano) che ha reso impensabile il soggetto come io autocentrato; sebbene poi l'imposizione dell'agire comunicativo come norma trascendentale vanifichi questo avvio, e tenti di esorcizzare quella dissoluzione che si trattava invece di proseguire.

Si esce dalla metafisica e dalla violenza che le è connessa lasciandosi richiamare – e non solo «negativamente» – dalla dissoluzione che il Ge-Stell determina del soggetto e dell'oggetto della metafisica. I molteplici aspetti di questa dissoluzione, Heidegger li ha solo presentiti: per esempio, non ha esplicitamente tematizzato la

dissoluzione dell'oggettività degli oggetti che il Ge-Stell determina nella misura in cui la tecnologia che lo caratterizza non è più soltanto quella della forza meccanica (il motore o al massimo l'energia atomica sono i grandi esempi che Heidegger ha presente quando parla di tecnica), ma quella della raccolta, organizzazione e distribuzione delle informazioni.²²

Tutto questo, però, non vorrà dire appunto restare dentro al mondo della metafisica compiuta, abbandonarsi al Ge-Stell, accettarlo e farne, più o meno esplicitamente, l'apologia come ha sempre sostenuto Adorno? Solo, dov'è (più) il Ge-Stell? Pensare l'ontologia di Heidegger come una nuova metafisica deterministica, che assegna all'Essere (nella forma del destino tecnologico del mondo tardo-moderno) la preminenza sull'iniziativa dell'uomo, significa figurarsi ancora una volta una relazione di «fondazione» tra «mondo vero» (le leggi del destino dell'Essere di cui Heidegger parla) e «mondo apparente» (storia, società, esistenza dell'uomo); quando è proprio della dissoluzione di questa distinzione che qui si tratta. Quella di Heidegger sarebbe una ontologia deterministica se stabilisse il primato dell'oggetto sul soggetto; allora si tratterebbe di difendere la soggettività contro il mostruoso prevalere delle strutture dell'oggettivazione universale, come fa appunto Adorno. Ma il Ge-Stell che toglie significato alla contrapposizione soggetto-oggetto non si lascia più pensare come mondo vero, come struttura necessaria da cui si «deduce» il destino dell'uomo: esso è l'insieme dello Stellen – la civiltà tecnologica in cui il mondo non è (più) che intreccio di «immagini del mondo»,²³ il soggetto, il luogo geometrico di una molteplicità di ruoli mai pienamente unificabili, la storia stessa come una specie di costellazione delle molteplici (e non unificabili) ricostruzioni che la storiografia e la cronaca ne danno. È impossibile configurare, «dire», il Ge-Stell come fondamento di una necessità «oggettiva» che si impone al soggetto limitandone la libertà. Questa impossibilità è la vera fine della metafisica – che si manifesta dunque, anche nella fine del discorso filosofico come «egemone» – nel momento del suo culminare nella organizzazione tecnologica del mondo. L'Essere che Heidegger ci invita ad ascoltare, che attendiamo si rivolga nuovamente a noi, non parla più nella forma dell'arché, del principio fondante, della struttura essenziale – neanche come costituzione intersoggettiva dell'esistenza. Il

«mondo vero» è diventato favola. Un certo «sbriciolamento» o sfilacciamento del discorso filosofico di Heidegger dopo *Sein und Zeit* è anche l'espressione stilistica di tutto questo. Se l'Essere parla, è nella forma del brusio, della polifonia, del sussurro e forse del «neutro» di cui Blanchot dice che dobbiamo aspettarci di avvertirlo.

«Tollerare una buona dose di casualità»; o «lasciar perdere l'essere come fondamento»; o anche «incoraggiare una certa frivolezza di fronte alle questioni filosofiche tradizionali»:24 sono alcuni dei modi in cui si descrive il discorso della filosofia che si apre all'appello del *Ge-Stell*. Significa forse, secondo l'accusa di Adorno, abbandonarsi semplicemente, cinicamente, al corso alienante delle cose? L'alternativa – che peraltro Adorno non abbraccia esplicitamente – sarebbe quella di tagliare il nodo del nesso tra metafisica, razionalizzazione e violenza con un atto di violenza estremo e «ultimo», secondo il sogno ricorrente anche in alcuni momenti alti della filosofia del Novecento, da Benjamin a Sartre. Nietzsche e Heidegger suggeriscono invece la via della «moderazione», dell'ascolto, che non rimette in scena sempre di nuovo lo schema della fondazione ma, rassegnandovisi, lo accetta come destino, lo distorce e lo secolarizza.

DA HEIDEGGER A MARX:
UMANISMO ERMENEUTICO
COME FILOSOFIA DELLA PRASSI

Sempre più chiaramente, anche per la *Wirkungsgeschichte* degli anni che ci separano dall'edizione originaria dell'opera inaugurale di Gadamer (*Wahrheit und Methode*, 1960), si fa chiaro che l'ermeneutica non si può chiamare altro che una (la?) filosofia della prassi. Ora, questo è il termine con cui Antonio Gramsci, nei suoi Quaderni del carcere, indicava la filosofia di Marx. Forse si trattava solo di un modo di evitare il nome del fondatore del comunismo in scritti che potevano essere ispezionati dai suoi custodi. Ma era comunque un termine molto adeguato, *sachlich*, conforme al contenuto a cui alludeva. Ebbene, ancora più che per il marxismo, questa espressione vale radicalmente per l'ermeneutica. Più che per il marxismo, possiamo dire, perché, nella misura in cui il marxismo aveva ancora un residuo di credenza metafisica in un corso «necessario» della storia, esso non poteva considerarsi una radicale filosofia della prassi. È pensando a questo che sembra ragionevole considerare proprio una ermeneutica conseguente, e per me cioè nichilistica, come la radicalizzazione antimetafisica del marxismo.

Le due radici remote da cui l'ermeneutica gadameriana, e prima heideggeriana, proveniva sono quella religiosa e quella giuridico-politica. Teoria e pratica dell'interpretazione avevano sempre avuto a che fare con la lettura e l'applicazione all'attualità di testi sacri o giuridici, più ancora che con la lettura della tradizione letteraria. Ebbene, nel riconoscersi finalmente – appunto con la sua versione nichilistica – come una radicale filosofia della prassi, l'ermeneutica riprende in pieno queste sue due origini, quella religiosa e quella politica. Oggi, infatti, l'ermeneutica in quanto teoria dell'Essere come accadimento che si realizza nella sempre imprevedibile novità delle interpretazioni si trova di fronte alle pretese dogmatiche delle chiese, e

specialmente della chiesa cattolica, non meno che a quelle delle autorità politiche dominanti. Sembra una fatalità legata alla pervasività dei mass media e delle informazioni: oggi il potere, sia religioso sia politico, non sembra si possa esercitare senza affermare dogmi e pretese di verità. (Molto meglio la dottrina di amico-nemico di Carl Schmitt, che non avrebbe mai giustificato lo sterminio di intere popolazioni con la scusa di una teoria della giustizia universale: noi buoni, loro impero del male.) Per questo chi affermi – come Nietzsche e l'ermeneutica radicale – che «non ci sono fatti, solo interpretazioni» è considerato più o meno come un terrorista. E forse, in effetti, lo è: è un ribelle che si rivolta contro ogni pretesa di stabilità e legittimità dell'ordine esistente in quanto esistente, e rivendica il diritto di istituire nuovi ordini fondati solo sulla volontà comune. (Che è poi semplicemente l'essenza della democrazia.)

Si è sempre considerata in un modo troppo tranquillizzante la connessione dell'interpretazione con la praxis, che domina del resto la teoria di Gadamer e il suo riferimento ad Aristotele. Ma la novità delle interpretazioni, e anche delle aperture epocali dell'Essere – che Heidegger ritiene di riconoscere principalmente nell'accadere dell'opera d'arte (apertura di un mondo e, si badi, «esposizione» della terra) –, non si può far risalire solo all'avvicinarsi biologico delle generazioni: nascono nuovi esseri umani e portano con sé un rinnovamento delle interpretazioni e dunque fanno «accadere» l'Essere in nuove configurazioni storico-destinali. (La morte è lo scrigno dell'Essere.) Ho già segnalato altrove che nel saggio sull'opera d'arte Heidegger allude anche ad altri modi di accadere della verità oltre all'opera d'arte, e uno di questi è la fondazione di uno stato, per esempio. Come si sa, Heidegger non sviluppa questa tesi, giacché nelle opere successive al saggio del 1936 cercherà sempre l'evento dell'Essere nelle opere dei poeti («Ciò che dura lo fondano i poeti», Hölderlin), e ciò forse si comprende pensando alla sua disavventura politica del 1933. Ma non è difficile cercare di riprendere il suo pensiero proprio su questo punto, anche alla luce della connessione fra interpretazione e prassi che si trova chiaramente indicata da Gadamer. Non si dà nuova apertura dell'Essere se non come nascita di una nuova interpretazione; ma questa non cade dal cielo – anche l'opera del poeta è prassi, è un fare che si afferma, che dà luogo a una fondazione, e che

non è legittimato da alcun precedente. Vale questa infondatezza fondante anche per l'azione politica? Non nascondiamoci che il problema esiste, e su questo insistono le critiche che, come dicevamo, identificano gli ermeneutici radicali con i «terroristi».1 In nome di che si fa una rivoluzione? In nome di che si scrive un poema che diverrà un classico? Sia nel caso del classico sia nel caso della rivoluzione sembra che sia in gioco soltanto la riuscita, il successo storico. Il classico diventa tale perché «il pubblico» lo legge e vi si riconosce. La rivoluzione riesce se davvero si afferma, se dà luogo a istituzioni che incontrano la partecipazione di molti. Ma il diritto naturale? La «verità» e i «valori»? Quello che si chiama diritto naturale è ciò che il rivoluzionario evoca per suscitare la partecipazione degli altri, e dunque per produrre una legittimazione post factum della sua impresa di trasformazione. Elenco questi problemi e cerco di offrire queste risposte solo per non nascondere la difficoltà di costruire una azione politica che fonda senza essere a sua volta fondata. Chi, con qualche buona ragione, si ritrae di fronte a tali conseguenze di una ermeneutica radicale, deve però fare i conti con tutte le implicazioni «mortifere» delle posizioni metafisiche: una politica fondata sulla «verità» può essere solo una politica dell'autorità – filosofi, comitati centrali, pontefici. Si noti che proprio con politiche che si pretendono «vere» noi abbiamo a che fare nel mondo contemporaneo: là dove non si impone l'autorità della legge «naturale» predicata dai papi, ci si mostrano le leggi «scientifiche» dell'economia.2

Non c'è nessun diritto naturale alla rivoluzione, nessuna verità formulabile in enunciati validi che giustifichi l'atto rivoluzionario. Anche in Marx, del resto, si trattava solo del fatto che il proletariato, ridotto dall'espropriazione capitalistica allo stato di puro e semplice Gattungswesen, essenza umana generica, come tale si rivolta e ha con sé il «diritto» di tutti quelli che sono stati ridotti in questa condizione. Walter Benjamin, nelle Tesi di filosofia della storia (uno dei suoi scritti ultimi, forse l'ultimo) scrive (cito a memoria) che i rivoluzionari sono ispirati, nella loro azione, molto più che dalla visione del progetto di uomo nuovo che vogliono attuare, dal ricordo degli avi sfruttati e oppressi. Solo spirito di vendetta, come direbbe Nietzsche? O c'è qui qualcos'altro, che possiamo senza troppa violenza interpretativa collegare all'insistenza di Heidegger sullo An-denken, il ricordare,

come unico modo possibile per sfuggire all'oblio metafisico dell'Essere che ci è imposto dalla metafisica e, cioè, dall'autoritarismo dell'identificazione dell'Essere con l'ordine attuale dell'ente?

Il silenzio dell'Essere che Heidegger ci invita ad ascoltare non sarà, fuori da ogni interpretazione misticheggiante (alla quale Heidegger stesso non è sfuggito) il silenzio dei «vinti» della storia di cui parla Benjamin? Una ipotesi che avvicinerebbe in modo definitivo l'ermeneutica alla filosofia della prassi, cioè al marxismo come lo chiamava Gramsci. Uscire dalla metafisica, dice Heidegger, non è possibile in modo radicale, e perciò parla di una *Verwindung*, di una distorsione, più che di una *Überwindung*, un superamento. Sarebbe una *Verwindung* la rivoluzione che i comunisti di Benjamin intendono produrre nel ricordo degli avi sfruttati? Leggerla in questo modo, e non come l'istituzione di un ordine completamente nuovo, ci sembra indispensabile proprio in vista di ciò che sono state le rivoluzioni che si sono concepite come *Überwindungen*. Come dire che se Lenin e Stalin avessero conosciuto Heidegger e la sua *Verwindung* non avrebbero prodotto i guasti del socialismo reale che hanno portato alla distruzione dell'URSS? Formulo la domanda nel modo più paradossale e radicale perché si capisca che cosa qui è in gioco. Proprio perché non c'è una verità che si possa formulare metafisicamente, al di là delle situazioni concrete e contingenti, questa ipotesi non ha senso e ha un sapore di grottesca ironia. Però il fatto che oggi la rivoluzione ci appaia leggibile in termini di *Verwindung* libera un campo di lettura e di interpretazione del tutto legittimo. È oggi che ci rendiamo conto della vicinanza tra il silenzio dei vinti di Benjamin e il silenzio dell'Essere di Heidegger. È oggi che, alla fine della metafisica nel nichilismo del mondo mediatizzato dell'imperialismo globale, ci rendiamo conto che una rivoluzione concepita come *Überwindung* non può che dar luogo a nuove configurazioni metafisiche del dominio.

L'ascolto del silenzio dell'Essere sarebbe apparso – e a lungo è apparso ai marxisti antiheideggeriani – come una oziosa forma di estetismo. Nello stesso Heidegger questa apparenza di oziosità misticheggiante non è mai scomparsa del tutto. Non solo lo si può attribuire alla sua prudenza dopo l'avventura con il nazismo, quando effettivamente credette di poter far rinascere la civiltà non metafisica della Grecia preclassica attraverso l'antimodernità e l'anticapitalismo

dei nazisti. La ragione del permanere di Heidegger in un ascolto mistico-poetico della voce dell'Essere fino ai suoi ultimi giorni è forse da leggersi anche nella sua diffidenza verso la nuova configurazione metafisica che si imponeva, nel dopoguerra, da parte degli alleati restauratori della democrazia: la pretesa dei giudici di Norimberga di rappresentare il diritto naturale e l'idea universale di giustizia, la persistente convinzione delle potenze occidentali di essere l'impero del bene, il «mondo libero», come a lungo si autoproclamò la «Voce dell'America» diffusa per radio in tutto il pianeta. Accettare come definitivo tutto questo non era solo – come appariva a molti che avevano combattuto sotto le bandiere del fascismo italiano, per esempio – un saltare sul carro dei vincitori; per Heidegger rappresentava un vero e proprio tradimento della differenza ontologica, una ricaduta nell'errore del 1933.

Lavorare per la rivoluzione senza ricadere nella metafisica è il compito della ermeneutica come filosofia della prassi, e la via per qualunque emancipazione, proprio nel mondo della fine della metafisica e del nichilismo compiuto. L'insistenza di Heidegger sull'*An-denken*, il ricordare, lungi dall'essere un atteggiamento nostalgico, diventa qui la fonte di ogni legittimità dell'azione trasformativa. Non c'è verità se non nel dialogo tra gli umani; è nel dialogo che accade l'Essere. E questo dialogo esige anzitutto che si ascoltino coloro che a lungo sono stati zittiti dalle strutture del dominio. Dar la parola agli esclusi è il solo modo non mistico-mistificante di ascoltare la voce dell'Essere al di là della metafisica che la confonde con l'ordine dato dell'ente.

Un umanismo ermeneutico, come quello che ci si propone di preparare, si deve costruire nel *Gespräch*, secondo l'espressione di Hölderlin tante volte ripresa da Heidegger. Ma il dialogo, la conversazione tra gli umani in cui, soltanto, accade l'Essere, esige l'ascolto del silenzio – il silenzio di quell'Essere che la metafisica e la società del dominio hanno sempre nascosto e tacitato –, ossia la voce sommersa degli esclusi, degli sconfitti della storia. Tutt'altro che un ascolto passivo, come si vede. Un umanismo ermeneutico non può, alla fine, che essere un umanismo rivoluzionario.

3.

LA FINE DELLA FILOSOFIA NELL'ETÀ DELLA DEMOCRAZIA

È forse utile, per discutere del ruolo attuale della filosofia nelle nostre società tardo-moderne o postmoderne, sottolineare le analogie che sussistono tra un libro come *La società aperta e i suoi nemici* di Karl Popper (tr. it., Armando, Roma 1977) e le idee che Heidegger ha esposto in molte sue opere, segnatamente in una conferenza come quella su «La fine della filosofia e il compito del pensiero» del 1964. È ovviamente un accostamento paradossale, soprattutto perché Heidegger non sembra proprio un pensatore appassionatamente «democratico». Eppure le ragioni che spingono Popper a schierarsi contro Platone sono fondamentalmente le stesse che muovono Heidegger nella sua polemica contro la metafisica che, come egli scrive appunto in apertura di quella conferenza, è sempre platonismo, dall'antichità fino a Kant, Hegel, Nietzsche. Se infatti al posto dell'espressione di Popper «società aperta» scriviamo il termine heideggeriano *Ereignis*, «evento», non tradiamo né le intenzioni di Popper né quelle di Heidegger, anche se nessuno dei due sarebbe d'accordo con questa piccola «violenza» ermeneutica.

Popper ritiene che Platone sia un pericoloso nemico della società aperta perché ha una concezione essenzialistica del mondo: tutto ciò che è reale risponde a una legge che è data come struttura dell'Essere, e la società non deve far altro che adeguarsi a questo ordine essenziale. Poiché chi conosce l'ordine essenziale delle cose sono i filosofi, a loro spetterà il comando della società. La funzione che i filosofi – oppure, oggi, gli scienziati, i tecnici, gli esperti – si sono attribuiti nei secoli, quella di supremi consiglieri dei principi, è strettamente legata a questa convinzione di base: che per l'individuo e le società si tratti sempre di corrispondere a un ordine oggettivamente dato che vale anche come sola possibile norma morale. Un principio moderno come quello secondo cui «*auctoritas, non veritas, facit legem*» è sempre stato

esposto alla critica razionalistica di ispirazione metafisica, anche quando questa era mossa dalle migliori intenzioni rivoluzionarie. Dovunque, in politica, entra in gioco la verità, là comincia pure il pericolo dell'autoritarismo, appunto della «chiusura» che Popper stigmatizza nella sua opera.

Ora, ciò che Heidegger chiama «metafisica» è per l'appunto l'idea dell'Essere come di un ordine dato oggettivamente una volta per tutte, quella che anche Nietzsche rimproverava a Socrate, vedendo in lui l'iniziatore della decadenza moderna, che ha ucciso il grande spirito tragico degli antichi. Se l'Essere è una struttura data una volta per tutte, non è pensabile alcuna apertura della storia né alcuna libertà. Naturalmente, una visione simile è più rassicurante di quella tragica caratteristica degli albori del pensiero greco; ma la rassicurazione, potremmo aggiungere noi, vale soprattutto per coloro che già stanno sicuri nell'ordine esistente, e per questo, soprattutto, lo riconoscono come razionale e degno di valere per sempre. (Penso qui, oltre che a Nietzsche, alle Tesi di filosofia della storia di Benjamin.) Ricordo che, nelle stesse prime pagine della conferenza sulla fine della filosofia, Heidegger cita, proprio accanto al nome di Platone, quello di Karl Marx, come colui che ha già attuato, prima di Nietzsche, il rovesciamento della metafisica e cioè del platonismo. Non intendo dire, con questo, che si possa colmare del tutto il salto tra il rovesciamento marxiano e quel «superamento» (Überwindung) a cui Heidegger stesso pensa. Ma sicuramente non è arbitrario, da parte nostra, pensare anche alle idee marxiane sulle origini dell'alienazione nella divisione sociale del lavoro quando cerchiamo di capire, con Heidegger, perché e come la metafisica si è stabilita in modo così radicale nella storia del nostro mondo. Lascio da parte qui la discussione sul carattere «storico» o «eterno» della metafisica nel pensiero di Heidegger, che condurrebbe a sviluppare un discorso sulla sua mai superata, e forse insuperabile, dipendenza dal mito biblico del peccato originale.

Sebbene la nozione di metafisica sia usata da Heidegger in modo piuttosto peculiare, credo che l'analogia, per quanto paradossale, con Popper possa chiarire in che senso essa è condivisa anche da gran parte della filosofia contemporanea; certo, non sarebbe difficile riconoscerla in Wittgenstein,¹ e ovviamente nel pragmatismo e nel neopragmatismo. So bene che parlano ancora di metafisica, in modo terminologicamente

concorde, sia i continuatori del pensiero classico e della tradizione neoscolastica sia quella peculiare neoscolastica che è certa filosofia analitica – nella quale ontologia, metafisica eccetera indicano solo le strutture del conoscere irrigidite in «ontologie regionali», private ormai di quella elasticità e storicità che ancora si potevano riconoscere nel trascendentale di Kant e persino di Husserl. Ma insomma: è abbastanza chiaro che, almeno in una gran parte della filosofia contemporanea, l'idea heideggeriana di metafisica come identificazione dell'Essere vero con una struttura stabile, oggettivamente riconoscibile e fonte di norme, è largamente condivisa e respinta sul piano teorico, anche se non sotto il nome del suo principale autore.

Proprio a partire dal rifiuto della metafisica intesa in questo senso – un rifiuto che può essere motivato da ragioni nietzschiano-heideggeriane, o da ragioni wittgensteiniane, carnapiane, popperiane – si può legittimamente porre il problema della fine della filosofia nell'età della democrazia. Anzi: andando molto al di là di Heidegger e dello stesso Popper, si può semplicemente identificare la fine della filosofia come metafisica con l'affermazione, pratica e politica, dei regimi democratici. Dove c'è democrazia non ci può essere una classe di detentori della verità «vera» che o esercitano direttamente il potere (i re-filosofi di Platone) o forniscono al sovrano le regole per il suo comportamento. Per questo, ripeto, mi sembra sintomatico il richiamo a Marx che ho segnalato nelle citate pagine di Heidegger. In quelle stesse pagine, si parla della fine della filosofia a causa della dissoluzione che essa subisce nello specializzarsi delle singole scienze, dalla psicologia alla sociologia all'antropologia, o alla logica alla logistica e semantica, fino alla cibernetica (che noi oggi chiamiamo piuttosto informatica).

Come si può capire, non è per nulla un discorso astratto: quelli fra noi che insegnano filosofia nelle scuole e nelle università fanno ogni giorno esperienza di questa progressiva dissoluzione della filosofia. Nelle università dove si istituiscono nuovi corsi di psicologia, di antropologia, di scienze dell'informazione, le iscrizioni ai corsi di filosofia calano vistosamente. E diminuiscono i fondi messi a disposizione per gli studi filosofici. In definitiva, tutto ciò è giusto e inevitabile, anche se spiacevole per molti di noi e soprattutto per i nostri studenti. È comunque un aspetto molto concreto della «fine della filosofia», che sembra non avere direttamente a che fare con la

democrazia, essendo legato solo alla crescente autonomia delle scienze umane. Ma, come segnala anche Heidegger, corrisponde a un crescente potere e prestigio sociale degli specialisti, a cui si accompagna un sempre maggior controllo «scientifico» sui vari aspetti della vita associata.

Se si tiene conto di tutto ciò, si vede pure che la fine della filosofia lascia un vuoto di cui le società democratiche non possono non prendere atto. Da un lato, cioè, la filosofia intesa come funzione sovrana dei sapienti nel governo della polis è morta e sepolta. Dall'altro, come suggerisce il titolo della conferenza di Heidegger che parla di un «compito del pensiero» dopo la fine della filosofia-metafisica, resta il problema, specificamente democratico, di evitare che all'autorità del re-filosofo si sostituisca il potere incontrollato dei tecnici dei vari settori della vita sociale. Si tratta di un potere ancora più pericoloso, perché più subdolo e parcellizzato – tanto che il proposito rivoluzionario di «colpire il cuore dello stato» diventa assurdo, giacché il potere è oggettivamente distribuito tra i molti centri che coltivano le varie specializzazioni. Se volessimo usare una metafora psichiatrica, diremmo che c'è il rischio di costruire una società schizofrenica, dove prima o poi si instaurerà un nuovo potere supremo, quello dei medici, degli infermieri, delle camicie di forza e dei letti di contenzione.

Proviamo dunque a modificare il titolo della conferenza di Heidegger così: «La fine della filosofia nelle società democratiche e il compito (politico) del pensiero». È finito il ruolo sovrano del filosofo, perché sono finiti i sovrani. Non è facile dire se queste «fini» siano legate in un rapporto di causa ed effetto. Come Marx, anche Heidegger direbbe che la fine della metafisica, e quindi delle pretese di sovranità della filosofia, non è un affare che si è compiuto anzitutto per opera dei filosofi. Certo, per lui tutto ciò è piuttosto un evento dell'Essere a cui il filosofo deve solo cor-rispondere. Ma, come si vede, la distanza da Marx risulta molto relativa: dove parla l'Essere a cui il filosofo deve rispondere? Non nella «struttura» economico-materiale della società, certo, o non solo ed esclusivamente in essa. Ma l'appello di Heidegger a non accontentarsi della «quotidiana presentazione di ciò che è presente come vorhanden»² richiama, e non solo superficialmente, la marxiana critica dell'ideologia, la «scuola del sospetto» che si esprime

per esempio in un motto di Brecht: «Ciò che accade sempre, non trovatelo normale».

Anche la possibilità, per noi, di avanzare proposte interpretative ancora relativamente scandalose, ma che trent'anni fa non sarebbero state nemmeno pensabili, ipotizzando una vicinanza tra la società aperta di Popper e la fine della metafisica così come la pensa Heidegger, non nasce da una qualche trovata filosofica, ma – se ha qualche validità – è a sua volta una risposta alle nuove condizioni dell'epoca. Rispetto al momento in cui si situavano Popper e Heidegger, oggi il mondo è molto più avanzato sulla via dell'integrazione e della razionalizzazione scientifica; per cui la fine della filosofia – sia nel senso della sua dissoluzione nelle scienze particolari sia nel senso del vuoto e della mancanza che lascia nella democrazia stessa – è un fatto molto più visibile e universale. Proponendo la tesi della vicinanza di Heidegger e Popper noi non scopriamo una più profonda verità – questa sarebbe infatti ancora una forma di pensiero metafisico, con pretese di assolutezza. Corrispondiamo piuttosto a ciò che accade, all'evento – anche nel senso specificamente heideggeriano del termine.

Il compito del pensiero in questa situazione – sia che ci richiamiamo a Heidegger sia a Marx, forse non a Popper – è quello di pensare ciò che resta nascosto nella «quotidiana presentazione» di ciò che accade sempre. E cioè, per Marx, la concretezza dialettica dei nessi che l'ideologia ci nasconde; per Heidegger, la verità come *alétheia*, come apertura di un orizzonte (o di un paradigma) che rende possibile ogni verità intesa come conformità alle cose, verifica o falsificazione di proposizioni. Naturalmente Popper non può più accompagnarci in questo ulteriore passo del discorso, perché l'allusione a Marx o a un «nascosto» che si tratta di pensare sembra portarci lontano dall'idea della società aperta. Sarebbe troppo lungo mostrare che invece la vicinanza con Heidegger e Marx nei termini che ho proposto vale ancora. Lasciamo dunque da parte Popper. L'accostamento di Marx e Heidegger, che quest'ultimo suggerisce nella conferenza che sto commentando, resta però determinante. Ma è possibile parlare della *alétheia* nascosta a cui allude Heidegger come se fosse la concretezza dei rapporti economico-sociali di Marx? In altri termini: il compito del pensiero dopo la fine della filosofia, quando i filosofi non pensano più di avere un accesso privilegiato alle idee e alle essenze, che li

metterebbe in condizione di governare o dare norme al sovrano, come si configura? Se seguissimo esclusivamente Marx, ritorneremmo a una metafisica razionalistica e storicistica, in cui ai filosofi spetta il compito di esprimere la verità definitiva della storia che solo il proletariato espropriato conosce e realizza con la rivoluzione. Neanche Marx, in fondo, ha saputo guardare davvero all'Essere come evento; e per questo ha ragione Popper, quando lo considera un nemico della società aperta. Se però seguissimo esclusivamente Heidegger, ci troveremmo impigliati in quella «mistica senza fondamento, cattiva mitologia, funesto irrazionalismo»³ che egli stesso vede come rischio a cui è esposta la sua posizione. Per sfuggire a questi pericoli, che non sono solo di Heidegger ma di molta filosofia di oggi (almeno di quella che si rifiuta di diventare solo un'appendice – più o meno superflua – delle scienze umane e delle scienze in generale), occorre fare un passo avanti sulla via di quella «urbanizzazione della provincia heideggeriana» inaugurata da Hans-Georg Gadamer (cito l'espressione ormai famosa coniata da Jürgen Habermas). Una tale urbanizzazione richiede che si liberi Heidegger dalla «mistica senza fondamento», sviluppando al di là delle sue intenzioni il richiamo a Marx. Nel saggio sull'Origine dell'opera d'arte (1936) Heidegger aveva indicato, tra i modi di accadere della verità, non solo l'arte ma anche l'ambito della religione, dell'etica, della politica, del «pensiero essenziale». Questi cenni rimasero sempre non sviluppati nel seguito del suo pensiero. E del resto qui non è questione di essere più o meno fedeli al suo insegnamento, ma di cercare vie di soluzione del nostro problema sul compito e sull'avvenire della filosofia dopo la sua fine. Nell'epoca della fine della metafisica, non possiamo più cercare, come ha fatto Heidegger, l'evento dell'Essere in quei momenti privilegiati a cui lui ha sempre rivolto la sua attenzione: le grandi opere poetiche, le parole «inaugurali» come il detto di Anassimandro o il poema di Parmenide, o i versi di Hölderlin. Questi testi funzionano ancora sempre come essenze, idee platoniche, che solo i filosofi riconoscono, e che fanno di loro ancora una volta voci «sovrane». Nell'età della democrazia, l'evento dell'Essere a cui il pensiero deve volgere la propria attenzione è forse qualcosa di molto più ampio e meno definito, forse più vicino alla politica. Il solo termine che può aiutarci a pensarlo è un'espressione dell'ultimo Foucault, che qui del resto riprendiamo in un senso

autonomo: ontologia dell'attualità. L'evento (dell'Essere) a cui il pensiero ha il compito di corrispondere nell'epoca della democrazia è il modo in cui l'Essere si configura via via nell'esperienza collettiva. Il nascosto che tende a sfuggire nella specializzazione delle scienze è l'on he on, l'Essere in quanto Essere, l'integralità dell'esperienza individuale e sociale che va sottratta alla schizofrenia tecnologica e alla conseguente ricaduta nell'autoritarismo. Parlare qui di ontologia e affidare questo compito – ancora una volta – ai «filosofi», non più sovrani e consiglieri dei sovrani, vuol dire certo immaginare un ruolo nuovo e ancora da definire dell'intellettuale – non scienziato, non tecnico, ma qualcosa di più simile al prete o all'artista: prete senza gerarchia, però, e forse artista di strada. Meno fantasiosamente, si può pensare a una figura che ha molto a che fare con la storia e con la politica; uno che fa dell'ontologia in quanto riallaccia le esperienze attuali a quelle passate, in una continuità che è il senso fondamentale dello stesso termine logos, discorso, e che costruisce continuità anche nella comunità aiutando la formazione di sempre nuovi modi di intendersi (Habermas ha parlato del filosofo come Dolmetscher). Tutto ciò ha davvero qualcosa a che fare con l'Essere? si potrebbe domandare. Risponderemmo: ma l'Essere è forse qualcosa di diverso, più profondo e più stabile e nascosto, del suo «evento»?

VERO E FALSO UNIVERSALISMO

Generalmente legghiamo la crisi del concetto di verità universale e dell'universalismo che vi corrisponde alla presa di coscienza «epistemologica» dei limiti della razionalità. Siamo diventati più accorti nel pretendere che ciò che conosciamo siano le essenze vere e definitive delle cose. Wittgenstein ci ha insegnato che ogni proposizione può pretendere validità solo all'interno di uno specifico language game; James e Dewey ci hanno insegnato che vero è «ciò che è buono per noi»; e Heidegger ha messo in luce che ogni esperienza di verità è un'esperienza di interpretazione, e che l'interpretazione non può mai pretendere di essere il rispecchiamento fedele della «realtà», qualunque cosa significhi questo termine. Anche i filosofi che prendono atto di questa trasformazione del concetto di verità – che non sono poi tanti, giacché molti delle più varie scuole continuano a pensare in termini di verità come adeguazione del pensiero alla cosa – si fermano perlopiù a questo livello epistemologico del problema. Come se ci fosse, in definitiva, una storia della verità che finalmente ha raggiunto una fase di più «realistica» consapevolezza dei limiti del conoscere. E questa consapevolezza è ancora una volta pensata, più o meno esplicitamente, come una verità «più vera» di quella creduta dai realisti e oggettivisti di ogni specie, una verità che meriterebbe di essere accettata da tutti, dunque in fondo ancora dotata di una pretesa legittima di universalità. Come tale, alquanto paradossalmente, l'affermazione della impossibilità di una verità universale viene a scontrarsi con le pretese di universalità di numerose altre dottrine, filosofiche, religiose, giuridiche. Si tratta in fondo soltanto di una ennesima versione dell'argomento antiscettico: se dici che tutto è falso, pretendi però di aver ragione e cioè di dire una verità. Con tutto quel che segue. Ricordiamo tutti l'antica reazione all'argomento di Zenone contro il moto: alzarsi e cominciare a camminare. L'analogia qui ci serve a mostrare che non si può argomentare in modo logicamente

(con)vincente contro l'argomento antiscettico. Si può solo superarlo cambiando praticamente il gioco. Nel nostro caso, la critica dell'universalismo non può rimanere sul piano dell'argomentazione razionale, come se si trattasse di avere la meglio in una discussione. Scriveva Nietzsche, in un aforisma intitolato Un'affettazione nel congedo: se abbandoni una certa posizione teorica, non pretendere di spiegare esaurientemente la ragione del tuo mutamento. Anche quando hai abbracciato, in passato, la posizione che ora rinneghi, non lo hai fatto per ragioni teoriche dimostrate.

Ciò che intendo dire è che la filosofia, quando è messa di fronte alla questione dell'universalismo, non può rimanere sul piano dell'argomentazione teorica – e anzi si rende finalmente conto che a mantenerla su questo piano sono stati gli interessi a cui, ideologicamente, è sempre stata fatta servire. In un saggio, che qui ci fa da guida,¹ Richard Rorty ha cercato una volta per tutte di rintracciare le origini delle pretese di universalità della filosofia, individuandole giustamente in un momento specifico della storia della polis greca, che, espandendo i propri commerci fuori dall'ambito ristretto in cui si muoveva tradizionalmente, era spinta – non necessariamente da motivazioni imperialistiche – a cercare di affermare opinioni capaci di ricevere il consenso anche di chi non fosse cittadino della polis o greco.

Comunque sia andata, noi ci siamo abituati a considerare questa «scoperta» dell'universalità come un passo positivo sulla via del «progresso» dell'umanità e della civiltà. Ancora oggi, pensatori che stimiamo e rispettiamo come Apel o Habermas pensano che non si possa fare alcuna affermazione senza rivendicarne almeno implicitamente la validità erga omnes. E questi omnes non sono solo coloro che giocano il nostro language game, o i nostri concittadini eccetera: sono la platea universale degli umani, di fronte ai quali la nostra affermazione pretende di valere in nome della Ragione stessa. Di conseguenza, nella visione di Habermas, non c'è affermazione anche molto limitata che non implichi l'accettazione della razionalità come sfondo imprescindibile.

La relativa «ovvietà» con cui si presentano tesi come questa, insomma l'idea che, quasi naturalmente, ogni affermazione debba mirare a una validità universale, è probabilmente una eredità non solo del razionalismo (greco, settecentesco) ma anche del cristianesimo.

Per questo si può considerare provvidenziale, una *felix culpa*, il fatto che oggi si parli tanto, sia pure a sproposito, di guerra di religione: mettere in evidenza l'assurdità di discorsi del genere vuol dire non solo rendersi conto più chiaramente di ciò che accade, liquidando un errore; ma è anche un'occasione per chiarire il senso della religione nel nostro mondo a vantaggio della stessa coscienza religiosa e con il risultato, si spera, di rendere un servizio alle chiese e alle confessioni religiose coinvolte. Detto in altri termini: riflettere sulla questione, e sulla inattualità, della guerra di religione nel nostro mondo significa anche cominciare a pensare in modo più autentico l'universalismo delle grandi religioni di salvezza su cui si è costruito la modernità e che hanno fecondato la civiltà occidentale alla quale ci richiamiamo.

Non si deve certo esagerare nella pretesa di riconoscere un senso provvidenziale alla storia. Ma è comunque significativo che l'apparenza di uno scontro di civiltà – tra mondo cristiano, ebraico, musulmano – si manifesti e sia evocata oggi che, almeno nel mondo cristiano, ma in misura e forme diverse anche in quello ebraico e musulmano, emergono in tutta la loro ampiezza gli esiti della secolarizzazione non solo delle tradizioni religiose, ma soprattutto della stessa idea di verità. Anche su questo specifico aspetto della questione si tratta di dissipare molti equivoci, non sempre disinteressati. A chi parla di scontri di civiltà e di guerra di religione sembra ovvio che il mondo occidentale cristiano sia oggi tutt'altro che attrezzato per un simile scontro. Uomini di chiesa come certi vescovi e cardinali italiani che esortano i cattolici a difendere i valori cristiani contro il dilagare dell'influenza islamica nell'Europa occidentale; o il richiamo di uomini di stato occidentali alla superiorità della civiltà cristiana che va difesa contro la barbarie terroristica – tutto questo mostra con evidenza che, almeno dal lato del mondo cristiano, di tutto si può oggi parlare tranne che di guerra di una religione contro un'altra. Non siamo più materiale per una società, ha scritto Nietzsche nella *Gaia scienza*. Certo, almeno, non siamo più, noi occidentali di oggi, una società capace di combattere una guerra di religione – grazie a Dio, si potrebbe dire. Se ci si rende conto di ciò, si impone subito l'altra domanda: dobbiamo considerarci, per questo, meno autenticamente religiosi dei nostri antenati che partivano per le crociate pensando di adempiere così un sacro dovere verso Dio? Pochi, credo – eccetto i cardinali e vescovi e presidenti ricordati prima –,

pensano davvero una cosa simile. Senza necessariamente criminalizzare i nostri avi – sapendo tuttavia che il movente religioso anche in loro non era così esclusivo e dominante come si crede –, riconosciamo tutti che sono cambiate le circostanze storiche, e sentiamo, spesso in modo non pienamente consapevole, che la religione ha oggi nella nostra esistenza individuale e sociale una posizione e un peso diversi da quelli che aveva all'epoca delle crociate. Anche per questo ciascuno di noi è assolutamente convinto che l'attentato dell'11 settembre non riguardi la nostra coscienza, confessione, esperienza vissuta, religiosa. Ma possiamo configurarlo come un fatto religioso per «l'altra parte», per i terroristi che – penso ora alla Palestina – si fanno saltare in aria imbottiti di esplosivo uccidendo con sé stessi anche numeri sempre più impressionanti di altre persone, civili inermi non direttamente impegnati in alcuna guerra? Una tale rappresentazione del terrorista fanatico religioso è facile e comoda, e ha persino l'apparenza di voler «comprendere» le ragioni di atti che ci appaiono tanto assurdi. Ma il suo primo risultato è proprio quello di confermare e consolidare l'idea che qui si sia di fronte a uno scontro di culture diverse; e, inutile dirlo, di una cultura laica e razionale – la nostra – contro una cultura e una religione barbara, primitiva, superstiziosa, in definitiva sanguinaria. Una volta accettata come valida una simile rappresentazione del terrorismo, è difficile sfuggire alla conclusione dello scontro tra civiltà diverse, anzi dello scontro tra la civiltà e la barbarie.

Un simile errore, proprio perché ciò che esso suggerisce tende a sembrarci ovvio, obbliga a rivedere le origini anche remote a cui risale. Esse sono legate all'ambiguo rapporto, che ha caratterizzato il mondo cristiano fin dalle sue origini, tra verità, autorità, potere. Non è affatto ovvio che lo spirito missionario raccomandato da Gesù nel Vangelo – «andate e predicate a tutte le genti battezzandole nel nome del Padre» – dovesse naturalmente sboccare nell'ideologia della conquista dominante nella modernità, ai tempi dei grandi viaggi di scoperta e della prima colonizzazione del Nuovo Mondo. Si è trattato di uno sviluppo storico contingente, che è stato bensì riconosciuto e rifiutato ormai esplicitamente dalle chiese, prima fra tutte quella cattolica, che ne sono state caratterizzate, ma che stenta a venir davvero superato in tutte le molteplici e profonde implicazioni che ancora permeano tanti aspetti della dottrina e della pratica di queste chiese. Naturalmente,

l'idea che la verità rivelata nella Scrittura e affidata agli apostoli conferisse alla chiesa cristiana il diritto di esercitare un'autorità suprema su tutta la vita della comunità umana non nasce con il colonialismo, e con il contemporaneo affermarsi dello stato assoluto in Europa. Ma si può con qualche ragione ipotizzare che proprio in quest'epoca divenga una ideologia precisamente affermata e professata, secondo il motto agostiniano del *compelle intrare*. Lo spirito delle crociate, invece, rimaneva ispirato all'idea di liberare la Terra Santa, e il Sepolcro di Cristo, dalla sovranità degli infedeli. Si trattava ancora, in prevalenza, di guerre di carattere territoriale. A riprova, si pensi che san Francesco pensava a un viaggio presso il sultano, per predicargli il Vangelo e convertirlo, non certo all'imposizione della verità cristiana con la forza e per mezzo di una cristianizzazione dello stato. Tuttavia, si può anche riconoscere che lo spirito francescano non era esattamente dominante nel medioevo cristiano. Accanto alle crociate vere e proprie dirette a liberare la Terra Santa, ci furono le sanguinose crociate contro gli eretici, che avevano più chiaramente uno scopo «dottrinale». Non si può peraltro dimenticare che l'aspetto pericoloso delle eresie contro cui la chiesa medievale combatté sanguinosamente era anzitutto quello in largo senso politico: queste eresie diventavano oggetto di persecuzione quando, come perlopiù accadeva, toccavano i diritti del potere papale, le ricchezze della chiesa, le sue rivendicazioni di autorità politica.

Gli storici, e i filosofi della storia (penso per esempio a Wilhelm Dilthey), hanno giustamente messo in luce il peso che ha avuto, nel determinare la storia della chiesa e della stessa teologia e filosofia europea, il fatto che la chiesa cristiana dei primi secoli si sia trovata a ereditare molte funzioni statali dall'impero romano in dissoluzione. Per quanto riguarda la tesi di Dilthey, che io qui riprendo in maniera autonoma e senza pretesa di darne una lettura fedele, la stretta relazione tra rivendicazione di verità e pretesa di potere politico si sarebbe incrociata, per così dire, sulla chiesa cristiana dall'esterno, a causa della funzione di supplenza che essa si trovò a esercitare con la caduta dell'impero. È una tesi che circolò ampiamente nella polemica cattolica del XIX e XX secolo, e che talvolta si presenta come ideale della fine della «età costantiniana» – giacché sarebbe stata la cosiddetta «donazione di Costantino» (mai avvenuta, per la verità) l'origine del potere temporale dei papi con tutte le sue conseguenze. In molte nazioni

d'Europa una tale fine ebbe luogo con la riforma protestante, che tuttavia (dal cuius regio di Lutero all'assolutismo dogmatico di Calvino) non si liberò davvero del pregiudizio temporalistico; in altre regioni, penso ovviamente all'Italia, il problema del potere temporale dei papi si risolse solo con la fine dello stato della chiesa nel 1870, senza che ciò, però, ponesse fine alle pretese dell'autorità ecclesiastica sulle leggi e strutture dello stato (come si vede anche oggi esemplarmente proprio in Italia).

Sulle circostanze storiche in cui prende origine il nesso verità-autorità si può ovviamente discutere a lungo; e anche l'ipotesi che rimanda, per il cristianesimo, al rapporto tra chiesa delle origini e impero romano non è assolutamente un'ipotesi esaustiva. Intanto perché la questione del rapporto tra verità e potere politico si pone ai cristiani ben prima che siano chiamati a ereditare le strutture dell'impero, quando proprio l'impero impone loro, pena il martirio, di assoggettarsi al culto dell'imperatore. In questo modo, la «colpa» dell'identificazione tra verità e potere andrebbe rovesciata su Roma; la quale peraltro non aveva mai praticato la conversione forzata dei popoli sottomessi con le armi. Rémi Brague ha giustamente richiamato l'attenzione sul significato del pantheon romano come esempio di tolleranza e pluralismo religioso.²

Una componente dell'assolutismo dottrinale che caratterizzò per molti secoli l'atteggiamento delle chiese cristiane, e che pure, nell'ipotesi di Dilthey, si mescola con la questione dell'eredità delle strutture dell'impero romano, è l'eredità metafisica del pensiero greco. Tanto che, senza sviluppare qui a fondo il discorso su questo aspetto della questione, si può forse dire che la dissoluzione, la secolarizzazione, di questo rapporto è divenuta possibile davvero nel nostro mondo solo quando anche la filosofia ha tratto tutte le conseguenze della dissoluzione (anch'essa resa possibile anzitutto dal cristianesimo) della metafisica classica di origine greca. Del resto, proprio nella grande eredità metafisica greca era contenuta anche la premessa per l'identificazione tra verità, autorità, potere politico: la Repubblica platonica prevedeva che la suprema autorità dello stato fosse esercitata dai filosofi, cioè da chi aveva accesso alle verità ultime.

Ciò che intendo mettere in luce con questi richiami, nonostante le apparenze in contrario, è il carattere del tutto contingente, non

«naturale» come tenderebbe ad apparire, del nesso verità-potere. Nella nostra tradizione culturale, non solo cristiana ma pure classica e greca, questo nesso ha radici remote e dunque anche profonde. Non è però una costante antropologica che si ritroverebbe in ogni civiltà umana, per quanto generale sia, nella storia delle culture, il legame tra autorità politica e una qualche forma di sacralità. Considerare questo legame come una costante antropologica equivale a ritenere impossibile la democrazia; al massimo, il nesso può apparirci come ciò che nella religione cristiana si chiama il peccato originale. Certo, esso si ripresenta continuamente nella storia degli individui e delle società; ma non è tale da impedire, proprio a dottrine come quella cristiana, di pensarsi come religioni della redenzione.

Riassumo in breve quanto detto fin qui. Se prendiamo atto che non siamo più una società capace di guerre di religione, e se questo non ci pare affatto un sintomo di decadenza o di immoralità, ma anzi un elemento di civilizzazione, che ci spinge anche a non prendere come ovvia l'idea che il nemico, il terrorista, l'infedele, sia invece mosso da puro fanatismo religioso, siamo forse in condizione di capire che il nesso tra verità e potere non è un nesso necessario, ma un legame contingente dovuto a un insieme di circostanze storiche. Noi occidentali – ma forse anche l'islam e l'ebraismo – siamo eredi di tradizioni in cui, di fatto, le strutture politiche si sono costituite in stretta relazione all'imporsi di una fede religiosa. L'idea che il legame sia contingente non è una constatazione di fatto, provata come verità storica; ma non è nemmeno un puro wishful thinking, come se falsificassimo deliberatamente i dati della storia e dell'antropologia per consolarci o per realizzare un qualche fine. È piuttosto – come accade alle verità filosofiche – una teoria-prassi, una interpretazione rischiosa mossa da un progetto, che si mostra come valida, in ogni caso più valida di altre, in quanto più capace di leggere e svolgere in una direzione praticabile la nostra situazione. Riconoscere il nesso verità-autorità-potere come una costante antropologica insuperabile vorrebbe solo dire – e molte voci ci spingono in questa direzione – prepararci a condurre una nuova guerra di religione, ripetendo uno schema «naturalistico», tanto naturalistico che non avrebbe nemmeno senso porlo alla base di una scelta consapevole e di un progetto di azione. Se progettiamo, è perché consideriamo quel legame contingente, modificabile. E, anche in

termini di ricognizione storica, abbiamo buone ragioni per considerarlo tale: la secolarizzazione del mondo moderno è, se non una prova, un segno che si può andare oltre l'identificazione tra professione di una verità religiosa e adesione a un rigido ordine politico.

Per dissipare davvero gli equivoci, e le tragedie, della guerra di religione, occorre che facciamo valere l'interpretazione progettuale che qui ho proposto, e che del resto è il senso etico-politico di molta filosofia di oggi. La pretesa di autorità da parte di chi possiede, o ritiene di possedere o di aver scoperto, la verità – una verità – è solo una violenza a cui ci siamo abituati in un certo mondo, entro una certa tradizione culturale e politica. L'universalismo cristiano del tipo «missionario» e imperialistico moderno è una espressione, e anzi, probabilmente, la manifestazione esemplare e «originaria», almeno nel nostro mondo, di quella pretesa e di quella violenza. Se proviamo a domandarci, molto semplicemente, chi di noi considererebbe giusto, naturale, umano, obbligare qualcuno con la forza ad accettare la nostra fede, potremmo avere delle risposte problematiche: molto del rapporto educativo con i più piccoli si fonda su un misto di imposizione violenta e di costrizione emotiva (fallo per amor mio e via dicendo); e l'esempio dell'aspirante suicida che devo, moralmente, cercare di fermare anche contro la sua volontà può ben valere per quei preti che battezzavano con la forza i «pagani», i primitivi, i selvaggi. Eppure, persino con i bambini, il ricorso alla forza delle punizioni o alla mozione degli affetti è una sorta di ultima risorsa, sempre preceduta dallo sforzo di far capire, spiegare, fare appello a una, sia pure molto imperfetta, libertà. Come nel caso dell'ipocrisia che è l'omaggio reso dal vizio alla virtù, anche qui il rapporto con l'altro è sempre rappresentato come il rapporto con una libertà, che solo in casi estremi, e senza una teoria che lo giustifichi positivamente (così è pure la legittima difesa, o la guerra vera e propria), può far ricorso alla forza.

Se riesce a spogliarsi dei caratteri violenti che gli si sono incrostatati sopra come risultato della tradizione politica dell'Occidente, l'universalismo cristiano può (ri)trovare il proprio significato autentico, quello del resto che sta scritto nei testi evangelici. Oggi questa spoliatura sembra più richiesta, e anche più realizzabile, che in altre epoche. Le chiese hanno via via perso molto del loro potere «temporale», sia diretto sia «indiretto», nel determinare le coscienze in

modo inappellabile. La filosofia ha preso congedo da una concezione rigidamente oggettivistica della verità, legandola invece sempre più esplicitamente al consenso di comunità che condividono paradigmi, tradizioni, anche pregiudizi, ma che sono consapevoli della loro storicità. Ciò che a me sembra un effetto di «cristianizzazione», anche inconsapevole, della stessa filosofia di oggi; nella quale si può parlare di una dislocazione dell'idea stessa di verità verso quella di carità, di rispetto e ascolto dell'altro. È il modo stesso di professare la propria religione e la propria visione del mondo che si sta modificando profondamente, almeno in Occidente, e non perché siamo diventati meno credenti, più immorali, meno religiosamente impegnati. Il dialogo tra le grandi religioni, di cui tanto spesso si parla ma che si pratica molto poco, finora, è possibile solo se, all'interno di ciascuna di esse, i fedeli si sentiranno impegnati a credere in modo meno esclusivo e meno superstizioso. Se dico, come ritengo si debba dire, che poiché credo che Dio si è fatto uomo posso pure pensare che, in altre culture, si sia fatto vacca sacra, elefante, gatto, non credo di bestemmiare, ma anzi ritengo di esprimere una giusta dimensione della verità cristiana.

Un ripensamento moderno, laico, umano dell'universalismo cristiano è possibile su queste basi, e, se non nelle gerarchie ecclesiastiche certo nella comunità dei credenti, è già ampiamente avviato. Sviluppando questo ripensamento in tutte le sue implicazioni, saremo anche in grado di disinnescare la bomba della guerra di religione. Cominciando a non vedere più l'altro come un fanatico religioso disposto a tutto per la salvezza della sua anima, ma, molto più realisticamente, come qualcuno che sta lottando per concreti obiettivi storici, sui quali possiamo trovare un'intesa, proprio a patto di non voler implicare a tutti i costi la fede e il destino di salvezza. Ciò che dal punto di vista cristiano, ma in generale «occidentale», si può e si deve fare per uscire dagli equivoci della guerra di religione è cominciare a vivere noi stessi la nostra religiosità fuori dallo schema caro all'illuminismo razionalistico, e che prevede solo due possibilità: o il fanatismo di una fede cieca (credo quia absurdum), o lo scetticismo di una ragione senza radici e pure senza effettiva presa sul mondo. In concreto, un atteggiamento di ritrovata religiosità libera da preoccupazioni di potere e perciò anche libera da ogni tentazione di imposizione violenta dovrebbe significare che l'Occidente di oggi,

invece di prepararsi a una guerra infinita per il trionfo della propria «fede», prende sul serio le ragioni storiche dello scontro con il cosiddetto Terzo mondo. Le quali sono ragioni economiche, di ineguaglianza, di sfruttamento, e si mascherano come ragioni di fede e di cultura solo per l'interessata manipolazione ideologica di chi detiene la ricchezza e il potere. Possiamo augurarci di trovare, negli altri interlocutori del nostro dialogo, negli amici musulmani e ebrei, anzitutto, uno spirito simile? Molto più che cercare il trionfo di una fede sulle altre, il compito che tutti abbiamo di fronte è di ritrovare, dopo l'epoca «metafisica» degli assolutismi e della identità tra verità e autorità, la possibilità di una esperienza religiosa postmoderna in cui il rapporto con il divino non sia più inquinato da paura, violenza, superstizione.

IL MALE CHE NON C'È, 1

Se credeva di fare una profezia, o anche solo esprimere una speranza, con il titolo *Al di là del bene e del male*, Nietzsche si è certo ingannato di grosso. Mai come oggi, nel linguaggio politico soprattutto, il bene e il male, specialmente quest'ultimo, sono termini onnipresenti, personificazioni incombenti delle nostre paure e speranze. Non, come forse sarebbe giusto, in quanto avverbi – quali si usano nell'espressione corrente «Come va? Bene grazie, non c'è male», o: «Oggi va proprio male» –, ma in funzione di sostantivi, come se si trattasse di entità ben precise da favorire o da combattere. Bei tempi quando «Il male» era addirittura diventato il titolo di un giornale satirico; oggi a nessuno verrebbe più in mente una titolazione del genere. Oggi, perlopiù operando, anche in buona fede, una falsificazione ideologica, si parla sempre più spesso di una lotta tra il bene e il male, di un «impero del male» da cui dovremmo difenderci, che dovremmo isolare e rendere inoffensivo. Sottolineando anche spesso che chi non crede a una tale sostantivazione dell'avverbio si fa strumento del demonio, la cui astuzia appunto (come quella della mafia) consiste nel far credere di non esistere.

Non è facile opporre alla dilagante credenza nel Male un più sobrio atteggiamento demitizzante, che accendendo un po' di luce mostri che nella stanza, o nella storia, non c'è il Maligno, ma solo disfunzioni, problemi, «mali» che sono però sempre da scrivere con la minuscola, anche per non adagiarsi nella comoda disperazione di chi pensa che «soluzione non v'è» e dunque è inutile agitarsi. L'indubbia forza della credenza nel Male risiede però nella dura esperienza storica del secolo appena concluso. Troppo difficile pensare che i campi di sterminio, i gulag, le stragi che si continuano a perpetrare in varie regioni del mondo con le guerre, e quelle che «accadono» solo perché interi continenti non possono permettersi il farmaco contro la malaria, l'Aids, la tubercolosi, altre malattie infantili – difficile pensare che tutto

questo sia solo «male» nel senso che non va come dovrebbe, perché c'è qualcosa che «non funziona». È questo sfondo novecentesco, che ci si è imposto anche perché, alla svolta del millennio, abbiamo tutti dovuto provare a fare dei bilanci, ciò che giustifica anche una rinnovata attenzione del pensiero e della filosofia alla questione del Male «sostantivo».

Ha ragione Jean-Luc Nancy che, in un brevissimo saggio di straordinaria chiarezza e rigore (in un volume collettivo curato da Franco Rella) propone una tripartizione, teorica e storica, della nozione di male. Dei tre sensi in cui parliamo di male, come sventura, come malattia, e come male puro e semplice, il primo è caratteristico dell'antichità, per la quale – si pensi a Edipo – la disgrazia cadeva addosso come un evento fatale voluto o permesso dagli dèi; il secondo è più specifico del pensiero moderno, razionalista, per cui ci sono al mondo disfunzioni che turbano un ordine fondamentalmente giusto che si può e si deve restaurare con azioni appropriate. Ma oggi si può ormai parlare di male solo in un senso più totale e radicale: i campi di sterminio nazisti non sono né la disgrazia di Edipo né un accidente che turba l'ordine razionale del mondo. Sono in molti sensi il male «assoluto», hanno una portata metafisica; sono essi che ci inducono a ripensare al male «sostantivo», e riparlare di una tragicità essenziale della condizione umana. E gulag e lager non sono solo un passato che dovremmo e potremmo cercare di dimenticare. Il pessimismo tragico che serpeggia nella nostra cultura ha anche motivazioni più recenti e giustificazioni più attuali. Che, divenuta impraticabile (per il fallimento del socialismo reale) la spiegazione marxiana – tutto dipende dalla divisione sociale del lavoro e dallo sfruttamento – sembrano a molti una conseguenza inevitabile della hybris, della tracotanza, caratteristica della tecnica (anzi: della Tecnica) che domina il nostro mondo globalizzato.

Un teologo ebreo che ho avuto modo di ascoltare molti anni fa (professor Richard Rubenstein, allora docente alla Florida University) proponeva la tesi paradossale secondo cui Hitler, con lo sterminio di massa di interi popoli, avrebbe solo anticipato la soluzione di un problema che, prima o poi, si porrà anche nei paesi più democratici: liberarsi delle tante persone socialmente inutili che gravano sui bilanci della previdenza sociale... A meno che, potremmo aggiungere noi, non

ci pensi l'Aids, o le malattie legate al «progresso», a cominciare dai tumori dovuti all'inquinamento; o il semplice innalzamento del livello dei mari se, come pare, la calotta artica finirà per fondere.

Non si può, davanti a tutto questo, tornare semplicemente alla moderna fede nella possibilità di soluzioni terapeutiche. Ma allora è lecito abbandonarsi al pessimismo cosmico? O anche a quella sua versione più facile e popolare che accompagna alla disperazione un'accanita difesa dei propri interessi – quello che spesso si chiama realismo e pragmatismo?

Forse non servirà a rispondere in modo definitivo a questa domanda; ma non è inutile ripensare alla nozione di male, alla sua storia e alle sue implicazioni, come ci invitano a fare molti libri recenti motivati anche dall'urgenza e radicalità dei nostri problemi. Un bellissimo volume di Rüdiger Safranski, che ricostruisce – secondo linee abbastanza analoghe a quelle del breve saggio di Nancy – la storia della nozione di male, suggerisce qualche esito teorico su cui vale la pena riflettere. Nelle pagine conclusive dell'opera, Safranski si ferma a lungo sul libro di Giobbe, testo classico se ce n'è uno sul tema del male. Come si sa, alla fine della sua lunga «tentazione» (nata da una sorta di scommessa tra Dio e Satana), Giobbe si sottomette al Signore; ma non perché abbia capito e accettato una spiegazione razionale delle sue disgrazie. Anzi: la sua sottomissione non ha alcun fondamento; come non ha fondamento – spiegazione, ragione oggettiva – il comportamento di Dio che lo ha messo alla prova. Questa totale mancanza di fondamento è anche quella che si riscontra nel mito di Caino e Abele. Caino uccide Abele per invidia, è geloso del fatto che Dio ha gradito le offerte di Abele più delle sue. E questa preferenza è anch'essa del tutto inspiegabile e inspiegata. Nel Nuovo Testamento ci sono molte pagine analoghe: la parabola degli operai dell'ultima ora, che ricevono la stessa paga di quelli impegnati fin dal mattino, subiscono anch'essi una sorta di «ingiustizia», che viene ricondotta alla libera decisione di Dio; e la risposta di Gesù a proposito del cieco nato, la cui disgrazia non deriva né da colpe sue né da colpe dei suoi genitori, ma perché così è piaciuto a Dio. Certo il «Dio dei filosofi», il primo motore immobile di cui parla la teologia naturale, non potrebbe essere pensato in questi termini. Come ha insegnato Luigi Pareyson, un grande maestro dell'università torinese, nelle sue ultime opere, la libertà umana

e la stessa storicità dell'esistenza presuppongono che Dio, in quanto creatore, sia libero e non identificabile con una entità razionale e necessaria. Ma per questo si deve supporre anche che ci sia, o ci sia stato, ciò che Pareyson chiama «il male in Dio», per cui la creazione divina del mondo è stata una vittoria sulla negatività con cui tuttavia Dio stesso ha dovuto fare i conti.

Ma questo discorso di Pareyson, che riprende temi già presenti in Jakob Boehme e in Schelling, non può davvero essere utilizzato, come oggi spesso si fa, per fondare una visione tragica dell'esistenza e l'idea che il Male sia una realtà sostantiva. Parliamo di male solo perché dobbiamo spiegare la libertà, e non viceversa. Il male, come dice anche Pareyson, non è altro che l'abisso – l'inspiegabilità – della libertà. In molta filosofia contemporanea questo dà luogo a un'accentuazione della nozione di responsabilità: ciò che l'uomo fa nella storia non realizza alcun piano prestabilito, alcuna legge eterna, è tutto affidato alle sue scelte, che possono trovare un criterio e un filo conduttore solo nell'attenzione ai «valori», cioè alle scelte collaudate, che abbiamo ereditato e riceviamo dai nostri simili. Ma è possibile concepire radicalmente questa libertà senza scoprire, come Giobbe, che in ultima analisi essa non è altro che quello che il Vangelo chiama la «Grazia»?

Da leggere: Aa. Vv., *Il teatro del bene e del male. Riflessioni critiche dopo l'11 settembre*, ed. Gruppo Abele, Torino 2002; Aa. Vv., *Il male. Scritture sul male e sul dolore*, a cura di Franco Rella, Pendragon, Bologna 2001; Tzvetan Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Garzanti, Milano 2001; Rüdiger Safranski, *Il male, ovvero Il dramma della libertà*, Longanesi, Milano 2006; Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995.

IL MALE CHE NON C'È, 2

Possiamo, senza alcuna irriverenza, anzi con piena coscienza e rispetto, applicare al male una frase di Bonhoeffer? Il quale diceva che «Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht» (un Dio che c'è, non c'è). Così si potrebbe dire che «Ein Böse, das es gibt, gibt es nicht» (un male che c'è, non c'è). Sarebbe non soltanto un modo di riassumere molta speculazione tradizionale sul male – a cominciare da sant'Agostino – ma anche una tesi perfettamente in linea con quella «distruzione dell'ontologia» iniziata da Heidegger, che costituisce uno dei risultati più significativi, e più intimamente religiosi, della filosofia del Novecento.

Si potrebbe persino mostrare che la distruzione dell'ontologia di cui parla Heidegger – ossia la sua tesi secondo cui l'essere non si identifica con gli enti, e cioè non è nulla di «oggettivo» ma semmai la luce entro cui ogni oggettività può apparire – è una diretta conseguenza della riflessione tradizionale sul problema della «realtà» del male. È proprio nel caso del male, come del resto nel caso di Dio, che si rivela l'insufficienza della nozione dell'Essere che Heidegger chiama «metafisica», e che lo fa coincidere con una forma di esistenza oggettiva, «data» come definitiva, necessaria, e perciò afferrabile dalla ragione. Quando ci sforziamo di dire che Dio è, o esiste, non sappiamo poi bene che cosa questo davvero significhi: certo non che Dio «si dà», es gibt, come un ente incontrabile nello spazio-tempo, come un oggetto di cui si può fare ordinaria esperienza. L'ateismo filosofico di tutti i tempi ha sempre avuto buon gioco nel mostrare l'assurdità di una «esistenza di Dio» concepita in questi termini. È questo il Dio dei filosofi, del resto, del quale già Pascal diceva che non ha niente a che fare con il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, e con il Dio incarnato che è Gesù.

Come nel caso della «esistenza di Dio» è proprio Gesù che rende superflua sia la nozione metafisica della divinità, sia, per ciò stesso, le

tesi dell'ateismo (giacché dimostrare che non esiste il Dio dei filosofi non tocca per nulla la verità del Vangelo), così le dispute sulla realtà o non realtà del male possono essere superate solo dal messaggio cristiano della resurrezione. La tesi che ho proposto all'inizio, e cioè che «un male che c'è, non c'è» traduce semplicemente la frase di san Paolo «morte, dov'è la tua vittoria?» (1Corinzi 15, 55).

Chiarisco.

1) Le dispute metafisiche sulla realtà o non realtà del male non hanno mai potuto risolvere davvero il problema a cui si dedicavano. Nulla di ciò che è può esser chiamato male: o perché, in una prospettiva religiosa, è stato creato da Dio; o perché, anche senza il riferimento a Dio, appare impossibile non identificare il bene con l'essere stesso. Questa impossibilità di pensare il male svela l'insufficienza delle categorie ontologiche trasmesse a noi dalla metafisica. Heidegger del resto ha iniziato la sua riflessione contro l'idea metafisica dell'essere riflettendo sul problema della libertà e della predestinazione: se l'essere vero, cioè l'essere divino, fosse davvero l'atto puro o l'essere necessario della metafisica, e cioè il Dio dei filosofi, non potremmo pensare la nostra esistenza come Essere – giacché siamo storia, libertà, speranza, tutto tranne che realtà stabile e necessaria.

2) Nel quadro della concezione metafisica dell'Essere – per cui è davvero solo ciò che «si dà» in una forma stabile, razionalmente necessaria, dimostrabile, «scientificamente» accertata – non si può pensare né Dio, né Gesù, né la storicità della nostra esistenza, e neanche il male. Tutte queste «realtà» di cui pure facciamo esperienza, che ci appaiono innegabili, non «sono» in questo senso metafisico. Ma se l'essere non è il «darsi» oggettivo, che cosa sarà? Si potrebbe rispondere con una frase di Bernanos (quella che chiude il suo Diario di un curato di campagna): «Tutto è grazia». In termini filosofici diremmo con Heidegger che l'essere, se è qualcosa, è evento, Ereignis. Certo, es gibt Sein: ma solo nel senso che es, das Sein, gibt. L'essere dona, questa è la sua sola pensabile «essenza». Non propongo di saltare semplicemente fuori dal linguaggio filosofico per passare a quello della rivelazione cristiana. Ciò che intendo dire è che la stessa filosofia – almeno nella forma che mi appare la più capace di corrispondere alla nostra epoca e alla nostra specifica vocazione storica – deve ricorrere al

messaggio cristiano per risolvere le contraddizioni e le aporie della metafisica.

3) Nella prospettiva dell'essere come dono o evento il male non c'è. Ma con questo il discorso non si chiude, anzi comincia appena. Come ci spieghiamo l'innegabile esperienza del male? L'ingiustizia sociale, gli stermini di massa, la nostra stessa consapevolezza individuale di essere in qualche senso «colpevoli»; (o, secondo una pagina emblematica del Vangelo, il problema del cieco nato? Giovanni 9, 1-41).

4) Per la (mia-nostra) filosofia, oggi – dunque non secondo una dottrina che si pretenda definitiva e metafisicamente necessaria – il male è proprio principalmente la metafisica stessa, l'identificazione dell'essere con il darsi come oggetto stabile. La confusione del Dio di Gesù con il Dio dei filosofi. È male il dominio scatenato della oggettività misurabile, l'ansia di non perdere questo dominio, in tutti i molteplici sensi in cui ne facciamo esperienza, dalla pretesa di non perdere la prestanza fisica che ci consente di sedurre, godere, prevalere sugli altri, alla volontà di potenza dei grandi soggetti storici, alle molteplici forme in cui si dispiega il principio di prestazione a tutti i livelli della nostra esistenza.

5) Ma perché il richiamo a san Paolo e alla frase «morte dov'è la tua vittoria»? La confusione metafisica dell'essere con la datità (Gegebenheit) stabile e immutabile dell'oggetto rende impossibile pensare la morte, accettarla come «naturale». Il delitto supremo che conosciamo è togliere la vita, l'omicidio. Eppure chi nasce è anche sempre esposto a morire di morte «naturale». Di qui nasce il tradizionale problema, anch'esso metafisico, della teodicea. Se si muore anche, e il più spesso, «naturalmente», sembra sia colpa di Dio; una colpa che dobbiamo «giustificare». La rivelazione biblica però non offre nessun appiglio a una teodicea metafisicamente soddisfacente. Né l'avventura di Giobbe, né l'episodio evangelico del cieco nato, forniscono «spiegazioni» del male. In entrambi questi casi pare anzi che l'errore, e il male stesso, consista nel voler cercare una spiegazione che non c'è. La ragione, sembra, si considererebbe soddisfatta se potesse afferrare una qualche legge «oggettiva» in base a cui le sciagure di Giobbe o la cecità dell'innocente risultassero meritate. Quel che la

scrittura ci chiede, invece, nei due casi è di accettare quegli eventi come «grazia» – così è piaciuto a Dio.

Se cambiamo i termini della frase di Bonhoeffer sul «Dio che (non) c'è» e la traduciamo in quella secondo cui anche «il male non c'è», e questa diventa la chiave di volta di una ontologia dell'evento – per cui anche «un Essere che c'è non c'è», ma accade –, allora la frase di Bernanos che abbiamo citato sopra, «tutto è grazia» – e cioè dono, e cioè geben (tutto si dà, tutto è un «darsi»: Wittgenstein: il mondo è tutto ciò di cui è il caso, *was der Fall ist*) – diventa semplicemente «tutto è storia». La rivolta contro la metafisica inaugurata da Heidegger è l'inizio di un pensiero postnietzschiano che non è verosimilmente solo il frutto di un'escogitazione filosofica, ma fa parte del modo di accadere dell'essere nell'epoca del nichilismo compiuto. È l'epoca nella quale *es mit dem Sein selbst nichts (mehr) ist* [con l'essere stesso niente (più) è]. La rottura dell'eurocentrismo, la dissoluzione dell'idea di storia come corso unico di eventi al cui centro è stata da sempre pensata la civiltà umano-europea: un evento del (nostro) essere, o semplicemente l'evento dell'essere che ci concerne nella nostra esistenza e nella nostra situazione storica. Si sa che Foucault impiegò il termine «ontologia dell'attualità», anche se con molta minore enfasi ontologica di quanto si dovrebbe fare. Per lui l'espressione indicava solo un pensiero che riflette sulla specifica esistenza storica di chi filosofa, tanto che si potrebbe usare piuttosto l'espressione «antropologia dell'attualità». Foucault era forse già fuori dallo strutturalismo, ma il suo intento rimaneva abbondantemente descrittivo. È solo con una lettura radicale di Heidegger – quella che io mi permetto di chiamare una lettura «di sinistra» dello heideggerismo – che l'ontologia dell'attualità diventa la sola ontologia pensabile; e in quanto non descrittiva, non contemplativa o estetica (si veda la recensione di Heidegger alla *Psychologie der Weltanschauungen* di Jaspers – in Heidegger, Segnavia, Adelphi, Milano 1987), essa è impegnata praticamente nell'evento stesso che si sforza di «cogliere». Insomma, siamo qui di fronte a uno storicismo radicale, per il quale è solo ciò che accade, e l'accadere è il risultato della risposta che gli esistenti danno ai messaggi che ricevono dal loro *Geschick*, dall'insieme di ciò che viene loro inviato e che a sua volta non è null'altro che l'esito di altri accadimenti dello stesso tipo. Il problema di intendere il richiamo di *Sein und Zeit* al «decidersi

anticipatamente per la propria morte» si risolve solo interpretandolo come un richiamo alla storicità radicale dell'esistenza umana: ognuno di noi è solo un mortale che eredita e trasforma le tracce di altri mortali – e l'Essere è solo la cristallizzazione di questo ereditare-interpretare-trasformare-tramandare. Persino l'espressione di Benedetto Croce secondo cui la storia è (solo) storia della libertà si deve leggere, al di là dei residui metafisici hegeliani che sembrano ancora appesantirla (lo Spirito è un «qualcosa» che ha storia? o non è altro che storia?), assume un senso pieno solo se la pensiamo nel quadro dell'ontologia heideggeriana dell'Essere come evento. Così come l'undicesima tesi di Marx su Feuerbach, quella famosa secondo cui i filosofi devono cambiare il mondo e non solo interpretarlo, prende un senso non più metafisico-positivistico se la si intende alla luce della nozione heideggeriana dell'evento che è sempre necessariamente interpretazione e trasformazione, cioè autentica prassi.

PENSIERO DEBOLE PENSIERO DEI DEBOLI

Si può accostare il silenzio dei vinti di cui parla Benjamin nelle Tesi di filosofia della storia al silenzio (dell'Essere) che Heidegger ci raccomanda di ascoltare oltre e sullo sfondo delle voci dell'ente che ci interpellano da ogni parte? Nel caso di Heidegger, i testi di riferimento sono fin troppo numerosi per poterli citare in modo particolareggiato. Ma è un confronto che merita di essere sviluppato – non per ragioni di pura «filologia» heideggeriana, bensì in vista di una ripresa di Heidegger in chiave di ontologia dell'attualità, anche al di là dei termini cui si è spinto finora il pensiero debole. Il passo iniziale su questa via non può che essere, credo, il dialogo con il giapponese conte Kuki che occupa una larga parte di *Unterwegs zur Sprache*. Qui del silenzio si parla continuamente, e soprattutto nelle pagine conclusive, là dove si arriva a immaginare come dovrebbe essere un tacere autenticamente sul silenzio. Non c'è dubbio che queste pagine sono da porre, non solo a prima vista, sul conto di uno Heidegger misticheggiante. E tuttavia fino a un certo punto, se non si dimentica che nell'avvio del dialogo una delle difficoltà che risuonano più chiare come ostacolo all'intendersi dei due interlocutori è quella che si riporta alla «europeizzazione dell'uomo e della terra», la quale tende a scomparire nella ovvietà del dominio della «ragione» e che invece è la radice dell'inaridimento «di tutto ciò che è essenziale».1 Ora, il dominio della ragione, che si è imposto soprattutto a partire dall'illuminismo, determina la nostra lingua in quanto essa poggia «sulla distinzione metafisica di sensibile e non sensibile» di suono e scrittura, da un lato, e di significato e senso dall'altro. Ai vinti di Benjamin, partendo di qui, si arriva senza troppe difficoltà se si pensa a quali sono i motivi che ispirano fin da principio, da *Sein und Zeit*, la polemica di Heidegger contro la metafisica. Non dimenticando di notare che qui quelli che Heidegger indica come i suoi tratti caratteristici sono gli stessi che indicherebbe Nietzsche, la contrapposizione di sensibile e soprasensibile, di suono e significato. I

vinti di Benjamin sono tacitati dalla metafisica perché questa è la base della razionalizzazione tecnologico-scientifica della terra, che allo Heidegger di *Sein und Zeit* sembra il male da combattere cercando di ritrovare una qualche memoria (dell'oblio) dell'Essere. Si può ben osservare che Heidegger non ha mai fatto di questa concezione della metafisica-tecnica un principio esplicito di critica sociale, come è accaduto in altri autori formati nella stessa atmosfera esistenzialistico-avanguardistica del primo Novecento. Ciò non toglie che questa originaria ispirazione pratico-politica del rifiuto della metafisica sia un costante sottofondo del lavoro di Heidegger, e si ritrovi, con esiti che certo noi non condividiamo, nella sua adesione al nazismo nel 1933. La stessa *Kehre*, la tanto discussa svolta del suo pensiero negli anni Trenta, della quale parla la Lettera sull'umanismo, non si capisce se non come presa d'atto che l'autenticità (*Eigentlichkeit*) di cui parla *Sein und Zeit* non ha senso se non in relazione a un evento (*Ereignis*) che non è un affare dell'individuo ma ha piuttosto i tratti di una rivoluzione. A riprova di tutto ciò si possono addurre le pagine di *Zur Sache des Denkens*.² Sono pagine in cui sembra di riconoscere una vicinanza di Heidegger a Marx, che non scandalizza se si pensa appunto alle ragioni che ispirano la sua critica della metafisica fin da *Sein und Zeit*. Quando Heidegger, in queste pagine degli anni Sessanta, indica come compito del pensiero quello di non accontentarsi della quotidiana presentazione di ciò che è presente («die vorhandene Gegenwärtigung des Anwesenden»)³ sembra echeggiare la famosa frase di Brecht «ciò che accade sempre, non trovatelo normale», e soprattutto sembra condividere molti tratti della «scuola del sospetto» di Marx, Nietzsche, Freud). Il punto è, ovviamente, quello di stabilire se e fino a che punto quell'orizzonte della *alétheia* che non possiamo dimenticare a favore semplicemente di ciò che si presenta come ovviamente presente si possa anche lontanamente avvicinare alla concretezza dialettica marxiana, a quella totalità senza la quale le particolari verità sono sempre falsificazioni ideologiche ispirate dall'opacità degli interessi particolari. Abbiamo per questo solo qualche indicazione di Heidegger, proprio se mettiamo in relazione l'inizio del dialogo con il conte Kuki e la conclusione della conferenza del 1964. Qui, Heidegger si domanda sempre di nuovo perché oggi la nostra esperienza della verità sia «naturalmente» orientata a concepirla come corrispondenza, *orthotes*.

Ciò che accade, è che resta fuori dalla nostra attenzione (Zur Sache des Denkens, p. 78) la presenza come tale e l'apertura illuminante (Lichtung) che la rende possibile (gewaehrende). Il perché di questa situazione rimane nascosto. La Lichtung non è solo l'illuminazione della presenza, ma illuminazione del nascondersi della presenza, «Lichtung des sichverbergenden Bergens» (Ivi, pp. 78-79). Cercare di cogliere la presenza come tale, però, rischia di perdersi in una «grundlose Mystik», «schlechte Mythologie» e comunque in un «verderblicher Irrationalismus» (Ivi, p. 79). Ma razionalismo e irrazionalismo sono già termini che si lasciano determinare in base alla ratio come calcolo, come razionalizzazione tecnica del mondo delle cause-effetti. Qui, mi sembra, ritorniamo alla pagina iniziale del colloquio con il conte Kuki. E anche all'ispirazione fondamentale di Sein und Zeit: il rifiuto della metafisica come ideologia del mondo della totale Verwaltung.

È soprattutto a questa ispirazione iniziale, e costante, di Heidegger che si richiama quello che ho proposto di definire il «pensiero debole». Che è nato come una lettura nietzschiano-heideggeriana della situazione che, nello stesso periodo (fine anni Settanta e seguenti), Lyotard descriveva come la condizione postmoderna. Nella mia prospettiva, non differente da quella di numerosi altri filosofi italiani dell'ultima generazione (penso soprattutto ai saggi raccolti nel volume curato da Aldo Giorgio Gargani intitolato Crisi della ragione, Einaudi, Torino 1979), la moltiplicazione dei linguaggi specialistici delle scienze, che del resto rispecchiava anche il fenomeno sociale della divisione e specificazione delle diverse sfere di esistenza già descritto da Max Weber, mostrava una tendenza della società e della cultura moderna a muoversi nella direzione della «perdita del centro», che Nietzsche aveva indicato come il senso stesso del nichilismo (l'uomo rotola via dal centro verso la X). Secondo una prospettiva che ispirava del resto anche il saggio sull'Epoca dell'immagine del mondo di Heidegger (1938), questo era il senso stesso del compimento e fine della metafisica: l'impossibilità di rinchiudere il mondo in una immagine unitaria, di descriverlo con un solo linguaggio razionale. Anche Heidegger vedeva questo frantumarsi di ogni unità come sintomo di nichilismo. E tuttavia non si definì mai a sua volta nichilista, come aveva fatto Nietzsche (che pensava di essere il primo nichilista

compiuto). Questa riluttanza di Heidegger a considerare il nichilismo come il vero «destino» dell'Essere, e non solo come il massimo del pericolo (ma «là dove cresce il pericolo, cresce anche ciò che salva», una frase di Hölderlin che Heidegger cita spesso), dipende probabilmente dalle stesse ragioni che mantengono il suo sforzo di ricordare l'Essere in termini non tanto lontani da quel rischio di irrazionalismo mistico che egli segnala nelle pagine della conferenza del 1964. Come sanno i lettori della sua opera, Heidegger negli anni Trenta vive una esperienza di «svolta», la famosa Kehre della Lettera sull'umanismo. Il cui senso è che l'autenticità, *Eigentlichkeit*, di cui parla tanto *Sein und Zeit* non si può pensare come risultato di una metanoia individuale, quella che si identificherebbe con il «progettarsi esplicitamente per la propria morte» che sembrò, all'epoca, il motto di un esistenzialismo lucidamente pessimistico, ma che già nello stesso *Sein und Zeit* era forse un appello a collocarsi coscientemente nella propria situazione storica (si ricordi la famosa frase secondo cui «l'esserci si sceglie i suoi eroi»). La svolta prende atto che anche il linguaggio che si sforza di andare oltre la metafisica oggettivante fallisce nel suo intento, perché non è uno strumento a disposizione dell'uomo, ma qualcosa che ne dispone: siamo su un piano su cui non c'è esclusivamente l'uomo, come vuole il Sartre di *L'esistenzialismo* è un umanismo, ma su cui c'è anzitutto e principalmente l'Essere. Si può riassumere il senso della Kehre heideggeriana come un passaggio dalla *Eigentlichkeit* all'*Ereignis*. Ricordare l'Essere non vuol dire conquistare asceticamente la propria autenticità con la decisione anticipatrice della morte, ma ascoltare il senso dell'Essere che si dà nell'evento, nell'epoca, nel mondo. (Ricordiamo che negli anni Trenta Heidegger comincia a parlare del mondo in termini storici e plurali, vedi il saggio sull'Origine dell'opera d'arte.) Questo ascolto, però, si svilupperà negli scritti successivi agli anni Trenta – a parte i corsi e i saggi su Nietzsche – soprattutto come ascolto dei poeti e delle parole inaugurali della tradizione. Biograficamente, si ricordi il tragico errore che condusse Heidegger ad appoggiare Hitler nel 1933 – l'esclusiva attenzione ai poeti e alle parole più antiche (e auratiche) della tradizione metafisica si spiega probabilmente con il desiderio di tenersi lontano (dopo quell'errore) dalla politica, alla quale pure, in un passo del saggio sull'opera d'arte, aveva riconosciuto (come alla filosofia, alla religione,

all'etica) una capacità di fungere da luogo di messa in opera della verità. Ma è proprio questo orientamento prevalente verso l'auraticità delle sentenze dei presocratici e verso ciò che si svela, celandosi, nella poesia quello che giustifica l'impressione – ben più che un'impressione, in molti lettori di Heidegger – che egli non sia sostanzialmente stato capace di vincere il rischio di irrazionalismo mistico che mostra lucidamente di riconoscere nella conferenza del 1964. Il pensiero debole nasce da considerazioni come questa. Si tratta di spingere, o tirare, Heidegger nella direzione di quella «urbanizzazione» che fu già tentata da Gadamer con la sua ontologia ermeneutica. Il pensiero debole si presenta come più radicale. Pensa che il nichilismo non sia solo il massimo rischio per l'Essere, ma il suo destino «autentico», quello di dissolversi come fondamento «oggettivo». La conferenza del 1964 a cui mi sto richiamando parla di «das Sein als Grund fahren lassen». Ma a chi e perché una simile «dissoluzione» o indebolimento dell'Essere come fondamento solido, oggettivo, inconcusso, può apparire davvero come un rischio?

Ovviamente, il nichilismo è un rischio per la metafisica. La quale però, come sappiamo, deve essere oltrepassata, o comunque non più proseguita, perché è la base del mondo tecnico della organizzazione totale. Dunque la stessa preoccupazione di Heidegger di non identificarsi con il nichilista Nietzsche è molto probabilmente segno di una persistente nostalgia metafisica, della sua incapacità di «lasciare andare l'Essere come fondamento». Espressione della stessa nostalgia può apparire, e di fatto è apparsa, la sua insistenza sull'ascolto del silenzio. Che cosa sarebbe un autentico parlare del linguaggio? «Un tacere autenticamente sul silenzio», scrive Heidegger in *Unterwegs zur Sprache*. Ci si può rifiutare di chiamarlo misticismo, ma certo è qualcosa di molto simile a quello che Heidegger stesso stigmatizza.

Il problema che il pensiero debole cerca a suo modo di risolvere è anche quello di trovare un modo di ricordare l'Essere che non finisca nel misticismo. Non è solo una questione di interpretazione di Heidegger; o, almeno, è anche una questione che concerne la presenza del suo pensiero nella cultura contemporanea. Per esempio, un certo manierismo che crede di proseguire Derrida, e che spesso si risolve in un raffinato gioco di interpretazioni che sono più letteratura creativa che discorso critico, non avrà anch'esso a che fare con questo problema

di come ripensare l'Essere? Insomma: se non l'ascolto estenuato ed estenuante delle parole auratiche di sapienti antichi e di poeti, che cosa?

Occorre richiamarsi alle motivazioni originarie di Heidegger. Perché cercare di uscire dalla metafisica? Non certo per avere una «idea» dell'Essere più adeguata alla sua vera essenza. Non abbiamo bisogno di nessuna ontologia fondamentale, almeno se intesa in questo modo. Ci ribelliamo alla metafisica perché vi riconosciamo la base della organizzazione totale del mondo entro la quale noi stessi non potremmo più chiamarci Essere. E la metafisica, con il suo corrispettivo pratico-politico della organizzazione totale, è quella che «tacita» l'orizzonte della *alétheia*, che non ci fa udire il silenzio sul cui sfondo soltanto si possono stagliare e rendere udibili le parole della quotidianità – non necessariamente in-autentiche di per sé, ma tali se non «collocate» (*Erörtern*, ancora in *Unterwegs zur Sprache*) in relazione all'apertura che le rende possibili. Il non ascolto del silenzio della *alétheia* non è affatto un dato naturale, sostiene Heidegger nella conferenza del 1964. Come la *alétheia* è un disvelamento che ha il carattere di evento, così è «evento» anche il non lasciarsi udire del suo silenzio. Accade che la metafisica ci faccia dimenticare l'orizzonte ontologico che rende possibili gli enti e il commercio intramondano con essi. Il silenzio che dovremmo riuscire ad ascoltare sottraendoci all'effetto di oblio prodotto dal «rumore» metafisico è il risultato di un tacitamento. Diciamo qui che, benché Heidegger non abbia mai affrontato tematicamente il problema della violenza – e anzi lasci pensare, coerentemente con tutta la sua opera, che violenza sia solo la metafisica stessa, l'oblio dell'Essere a favore degli enti (di qui parte tutto ciò che si può chiamare una «etica» di ispirazione heideggeriana) –, la sola possibile definizione non essenzialistica e metafisica della violenza a cui riusciamo a pensare a partire dal suo pensiero è proprio il tacitamento, la perentorietà – dei principi primi, dell'Essere che si darebbe «oggettivamente» lasciando all'Esserci solo la possibilità di esclamare «eureka» e di sentirsi rassicurato, ma anche minacciato, dalla sua potenza soverchiante.

Con queste considerazioni in mente, come pensare a un ascolto del silenzio che non cada nel rischio della mistica? Se la metafisica è tacitamento di tutto ciò che non rientra nel gioco intramondano delle concatenazioni di cause e effetti oggetto di manipolazione e di calcolo,

possiamo domandarci però – proprio per non cadere nella mistica dell'irrazionale – chi tacita chi. Il ricorso a Benjamin, certo non autorizzato da alcun testo esplicito di Heidegger, e nemmeno dalle sue prese di posizione politiche, non sembra però ingiustificato. Il silenzio che si tratta di saper ascoltare non è un vago sfondo mistico che sarebbe evocato da un qualche carattere demoniaco della tecnica e della ragione calcolante. È ben vero che Heidegger non si è mai spinto a indicare la tecnica come espressione del dominio capitalistico della società, ma certo non ignorava Max Weber e la sua idea sulla razionalizzazione moderna come effetto e causa insieme dell'affermarsi dello spirito del capitalismo. Il silenzio (anche qui) di Heidegger su queste connessioni, che non potevano sfuggirgli, va attribuito secondo noi alla decisione di allontanarsi dalla politica maturata dopo l'errore e la delusione della scelta nazista. Ma questi sono temi da (abate?) Farías, giacché per noi non è affatto questione di essere fedeli alle intenzioni esplicite dell'autore. Ci facciamo guidare dall'intenzione dell'opera stessa, a cominciare da *Sein und Zeit* e dall'impossibilità di leggere la polemica antimetafisica già così viva in quel libro come un bisogno «teoretico» di ontologia fondamentale. Possiamo spiegarci *Sein und Zeit* solo come il modo in cui Heidegger corrisponde alle esigenze dello spirito dell'avanguardia degli anni Dieci e Venti del Novecento, che cercava (anche nelle discussioni su scienze dello spirito vs scienze della natura) una via per resistere alla omologazione universale e alla trasformazione della società nella grande macchina produttiva che sarebbe stata oggetto, poco più tardi, della satira di Chaplin in *Tempi moderni* e della critica hegel-marxista della scuola di Francoforte. Il silenzio che la metafisica ci impedisce di ascoltare non è altro, ripetiamolo, che il silenzio dei vinti di cui parla Benjamin nelle *Tesi di filosofia della storia*. Là dove Benjamin insiste nel mostrare che i rivoluzionari si ispirano «all'immagine degli avi asserviti e non all'ideale dei liberi nipoti» (par. 12), non possiamo fare a meno di richiamare la concezione heideggeriana del pensare non metafisico come *An-denken*, rimemorazione che è anche gratitudine e *pietas*. Ascoltare il silenzio dei vinti non è affatto un espediente storicistico per costruire una immagine più completa e «vera» del passato. Benjamin ne parla invece come di un «balzo di tigre» che fa saltare il continuum della storia cogliendo un momento del passato come denso di una sorta di presente escatologico.

Come non ricordare, anche qui, la temporalità vissuta autenticamente che da sempre è stata a cuore a Heidegger?

Certo, resta sempre il problema di spiegarsi perché Heidegger non abbia seguito la via che qui, ispirati da lui, noi riteniamo di dover prendere. Perché non ha più esplicitamente collegato metafisica e violenza, non solo nella forma dell'oblio dell'Essere ma soprattutto nella forma, molto meno «mistica», del dominio sociale? Neanche noi qui, del resto, rivendichiamo il valore definitivo di questa lettura della sua opera. Siamo sotto una diversa costellazione, ma proprio perché non crediamo di avere a che fare con l'Essere eterno della metafisica, non ci sentiamo relativisti; solo, chiamati da un appello diverso che è certo Essere, ma nel suo darsi nell'evento.

DAL DIALOGO AL CONFLITTO

Perché dunque dal dialogo al conflitto? Non è forse l'ermeneutica – quell'orientamento filosofico a cui, sulle tracce di Pareyson, di Gadamer, e prima di Heidegger e di Nietzsche, ho sempre cercato di ispirarmi – per l'appunto una filosofia del dialogo? Anni fa, anche in base all'esperienza di dibattiti americani dove l'ermeneutica era diventata semplicemente il nome di tutta la filosofia «continentale» (da Habermas a Foucault, a Derrida e Deleuze) sostituendo esistenzialismo e fenomenologia, avevo proposto di parlare di ermeneutica come nuova koiné, nuovo idioma comune di una larga parte della filosofia contemporanea. Questa diffusione, per così dire, dell'ermeneutica l'ha anche fatalmente «diluìta», come ho osservato in alcuni libri e articoli degli anni Novanta. Alla diluizione – che mi ricordava un poco l'interpretazione «leggera» dell'eterno ritorno di Nietzsche da parte degli animali di Zarathustra («tutto va, tutto ritorna, eterna gira la ruota dell'essere», non c'è nulla di cui dobbiamo preoccuparci) – pensai allora di opporre una più dura accentuazione dell'inevitabile esito nichilistico dell'ermeneutica presa sul serio. Che ogni esperienza di verità sia interpretazione non è a sua volta una tesi descrittivo-metafisica, è una interpretazione che non si legittima pretendendo di mostrare le cose come stanno – anzi, non può affatto pensare che le cose, l'Essere, «stiano» in qualche modo; interpretazione e cose, ed Essere, sono parti dello stesso accadere storico; anche la stabilità dei concetti matematici o delle verità scientifiche è accadimento; si verificano o falsificano proposizioni sempre soltanto all'interno di paradigmi che non sono a loro volta eterni, ma epocalmente qualificati. Parlavo di esito nichilistico dell'ermeneutica, riprendendo il termine da Nietzsche ma con una inflessione heideggeriana; come si sa, per Heidegger l'Essere è evento, apertura proprio di quegli orizzonti storici che Kuhn chiama paradigmi. Alla nozione heideggeriana di evento io aggiungevo – credo sempre in fedeltà al suo insegnamento – una più

esplicita filosofia della storia dell'Essere di origine nietzschiana; se guardiamo alla storia dell'Essere come si è data e si dà a noi occidentali (cittadini dell'Abendland, la terra del tramonto), la lettura più ragionevole che possiamo darne è quella proposta da Nietzsche con la sua idea di nichilismo: la storia nel corso della quale, come riassume Heidegger, alla fine dell'Essere come tale non ne è più nulla. Appunto, dell'Essere come tale: l'on he on di Aristotele, l'Essere come struttura stabile che sta al di là di ogni contingenza e garantisce la verità immutabile di ogni vero ha il «destino» di camminare indefinitamente verso il non-essere-più l'Essere come tale. Seguendo Nietzsche, vedevo questo processo come il filo conduttore del divenire della cultura occidentale, dalla verità come visione delle idee in Platone alla fondazione «soggettiva» del vero in Cartesio e Kant, fino all'identificazione positivista della verità con il risultato dell'esperimento costruito dallo scienziato e poi alla stessa «universalizzazione» dell'ermeneutica, ben oltre le scienze umane, in teorie come quella di Thomas Kuhn.

Uno schema troppo semplicistico, come osservano gli storici della filosofia – da sempre amici-nemici della teoretica. Ma che Nietzsche e Heidegger condividono con Dilthey, persino con Husserl e, più remotamente, con Hegel; senza del quale non si può fare una teoretica che non sia metafisica – giacché, se ci si rifiuta alla schematizzazione troppo semplicistica della storia da cui proveniamo e in cui come interpreti cerchiamo la nostra legittimazione, non possiamo che ritenere di dover rispecchiare un ordine oggettivo che dovrà fatalmente essere pensato come sottratto alle vicende storiche. Ricordo qui che, nonostante tutte le sue pretese di costituire la via di uscita dal nichilismo nietzschiano, dal quale doveva distinguersi proprio a causa della radicale vicinanza, Heidegger è pur sempre l'autore di frasi come «das Sein als Grund fahren lassen» (Zur Sache des Denkens) e «Sein – nicht Seiendes – “gibt es” nur» (Sein und Zeit, par. 44). E che d'altra parte, nel mio lavoro degli ultimi anni, lo schema «semplicistico» della storia occidentale come nichilismo si è ispirato anche alla nozione di secolarizzazione vista come progressiva realizzazione di quella kenosis del divino che è l'essenza del cristianesimo.

Ecco dunque il senso dell'esito nichilistico dell'ermeneutica. Che non significa non avere più criteri di verità, ma solo che questi criteri

sono storici e non metafisici; certo non legati all'ideale della «dimostrazione», ma piuttosto orientati alla persuasione – la verità è affare di retorica, di accettazione condivisa, come è del resto anche la proposizione scientifica, che vale in quanto è verificata da altri, dalla cosiddetta comunità scientifica, e niente di più.

Ma, di nuovo: perché dal dialogo al conflitto? È fin troppo evidente che se si dice che la verità è affare di persuasione, di condivisione, il dialogo ha una funzione centrale. Heidegger ha spesso commentato i versi di Hölderlin: «Molti dei ha nominato l'uomo [...] da quando siamo un Gespräch». Una «logica» heideggeriana non può che pensare la verità come risultato del dialogo e niente di più – non insomma: ci mettiamo d'accordo perché abbiamo scoperto (là fuori) la verità; ma: diciamo di aver trovato la verità quando ci mettiamo d'accordo. Dunque, alla base della verità come evento (non rispecchiamento eccetera) c'è la pluralità degli interpreti e il loro accordo o disaccordo. Qui incontro di nuovo uno degli aspetti dell'insegnamento di Luigi Pareyson, cioè l'idea che l'interpretazione può fallire. Questa idea ha sempre alquanto limitato la mia condivisione della teoria della «fusione di orizzonti» di Gadamer e in genere del dialogo ermeneutico. Come se in quella teoria ci fosse troppo ottimismo, troppo irenismo. Un tratto di questo tipo si avverte persino nella teoria dell'agire comunicativo di Habermas. Anche presso di lui il dialogo argomentativo ha sempre l'aria di essere una faccenda tra soggetti trascendentali, tra ricercatori di laboratorio. I limiti che si incontrano sono ancora i loro limiti soggettivi, la loro eventuale opacità, anche quando sia prodotta da condizioni sociali sfavorevoli (sfruttamento, esclusione) che certo Habermas non intende accettare. Oppure si tratta semplicemente di non confondere i tipi di argomentazione, come nel caso dei giochi linguistici di Wittgenstein – con i santi in chiesa eccetera. Da quando ha inclinato verso una ripresa via via più esplicita del kantismo in luogo del suo marxismo critico di origine, Habermas si sofferma sempre meno sui modi da cui dipende la realizzazione delle condizioni di un dialogo. Una riprova di ciò, mi sembra, è il fatto che nelle sue posizioni politiche si accentua sempre più una sorta di «istituzionalismo», una fiducia poco giustificata nelle organizzazioni internazionali come l'ONU, della cui inefficacia nel

contrastare la volontà dei paesi (del paese) forti pochi di noi dubitano, ormai.

Posso confessare senza difficoltà che sono diventato sensibile a questo problema – che riassumo nel titolo Dal dialogo al conflitto – per ragioni che non hanno anzitutto a che fare con questioni interne alla teoria, ma che sono invece fin troppo evidentemente legate a quella che, con un'espressione dello Hegel dell'estetica, chiamerei alquanto pomposamente la «condizione generale del mondo». Della quale prendiamo coscienza a partire dal senso di fastidio che ci suscita sempre più nettamente ogni richiamo al dialogo. Non solo nella recente politica italiana, dove i contendenti litigano rimproverandosi reciprocamente di non voler dialogare, senza mai peraltro nominare la «cosa stessa», con effetti che sarebbero comici se non ne andasse del destino del paese. In verità, se riflettiamo sulle ragioni dell'insofferenza per la retorica del dialogo ci rendiamo conto che stiamo solo esprimendo una rivolta ben più ampia e, se permettete, più filosoficamente rilevante, e cioè la rivolta contro la «neutralizzazione» ideologica che domina ormai ovunque nella cultura del primo mondo, l'Occidente industrializzato. Si tratta di quello che spesso è stato chiamato il «pensiero unico», il quale si identifica in ultima analisi con ciò che i politici chiamano – quando lo nominano – il Washington consensus, al di fuori del quale non c'è che il terrorismo con tutti i suoi derivati. Detta così, si capisce, sembra una caricatura. Ma ha il vantaggio di mostrare senza equivoci un tratto sempre più marcato della nostra esistenza contemporanea. Che questo sia un affare filosoficamente rilevante lo può negare solo chi pensi la filosofia come coltivazione di linguaggi e problemi totalmente altri rispetto al vivere quotidiano. Naturalmente, anche chi vede le cose in questo modo è convinto della rilevanza «assoluta» di ciò che fa, proprio in nome di quella concezione metafisica dell'Essere che lo immagina come la struttura base del reale, alla quale conviene «affidarsi» per raggiungere la salvezza. Ma senza prendere in esame le buone ragioni di chi – come Heidegger, Nietzsche, e molta filosofia contemporanea – pensa che proprio dalla metafisica occorra salvarsi, perché è prodotto e sostegno dei rapporti di dominio. Il pensiero unico nel quale siamo immersi ha il merito di averci fatto capire – in molti sensi sulla nostra pelle – che l'oggettivismo metafisico, oggi declinato soprattutto come potere di

scienza e tecnologia, non è altro che la forma più aggiornata (e più sfuggente) del dominio di classi, gruppi, individui. Neutralizzazione e potere degli esperti di ogni tipo sono la stessa cosa. È l'esperienza che, anche nel piccolo orizzonte della società italiana, facciamo quando vediamo la scomparsa delle differenze tra destra e sinistra. Una scomparsa che del resto è generale, almeno nel mondo occidentale della razionalità capitalistica, per quanto quest'ultima sia sempre più visibilmente irrazionale e manifesti senza alcun pudore la sua essenza puramente predatoria.

Possiamo, noi fanatici heideggeriani, riscattare finalmente l'antimodernismo di Heidegger, la sua diffidenza per il dominio tecnologico-scientifico universale? Tutto, o quasi, quello che gli è stato rimproverato da sempre come segno di oscurantismo da Foresta Nera, di nostalgia per la vita patriarcale delle campagne tedesche, persino, diciamolo, la sua infelice scelta del nazismo nel 1933 prende un colore diverso alla luce di quanto sta succedendo oggi a causa della globalizzazione e della omologazione imperialistica del pianeta. Lo Heidegger che si schiera con Hitler nel 1933 fa qualcosa che certo noi non potremo mai condividere. Ma fanno lo stesso pensatori come Lukács e Bloch, che scelgono il comunismo di Stalin. In tutti e due i casi, quale che sia la nostra preferenza per l'una o l'altra delle due posizioni, si tratta dell'assunzione decisa di un impegno storico che sia l'uno sia gli altri vedono come filosoficamente determinante, ma non – almeno per Heidegger – come rispondente a un valore metafisicamente universale. Voglio dire che nel caso di Heidegger si tratta di una scelta consapevolmente «di parte», assunta come corrispondente a un destino specifico, quello del popolo tedesco, destino che è bensì visto come appello dell'Essere, ma per l'appunto di un Essere che si annuncia solo come peculiare invio storico, nel quadro di una situazione (la potenza prevalente dell'America capitalista e della Russia staliniana) anch'essa non leggibile – nella sua prospettiva – in termini di valori ed essenze universali. Per molti aspetti, era «di parte», non in nome di valori pretesi universali, la scelta di Lukács o di Bloch, che però confidavano in una razionalità globale della storia nella quale il proletariato rivoluzionario, con cui ritenevano di schierarsi scegliendo il comunismo sovietico, era l'agente del riscatto di tutta l'umanità. So che questo punto la scelta di Heidegger negli anni Trenta – che vedo molto

simile, sia pure diametralmente opposta nei contenuti, a quella di personaggi come Lukács e Bloch – solleva questioni delicate, e la evoco qui non certo con intenzioni provocatorie. Che forse però sono nella cosa stessa: della neutralizzazione oggettivistica, metafisica, tecnologico-scientifica che caratterizza il pensiero unico fa parte anche la buona coscienza con cui l'Occidente industriale si sente portatore dei «veri» diritti umani, dell'ordine politico giusto (al punto da volerlo imporre, o da voler far credere di imporlo, pure con la guerra ai popoli altri), dell'autentica civiltà conforme alla natura dell'uomo. Tutto questo Heidegger ci insegna a respingere come sopravvivenza della metafisica, e cioè del dominio, anche con il suo tragico errore del 1933. Un errore che ci appare tale non perché noi ci sentiamo rappresentanti di quella vera umanità di cui l'Occidente sarebbe il portatore. Solo, corriponiamo, o intendiamo corripondere a un'altra chiamata storica in molti sensi analoga a quella che egli ritenne di ascoltare non solo con l'adesione al nazismo nel 1933, ma soprattutto quando, a partire dal saggio sull'Origine dell'opera d'arte (1936), cominciò a elaborare un concetto di evento dell'Essere che, dovendolo pensare come libertà, novità, progetto – e non come semplice sviluppo di una essenza metafisica data una volta per tutte –, si trovò anche a confrontarsi con la sua natura conflittuale. Quel che accade nel pensiero di Heidegger dopo la «svolta» degli anni Trenta e che continua a provocarci non è tanto il «mistero di iniquità» della sua adesione a Hitler, quanto la sua presa d'atto che non si può parlare di autenticità, *Eigentlichkeit* (la grande parola di *Sein und Zeit*) se non entro l'*Ereignis*; tradotto: non puoi diventare autentico con una semplice decisione morale individuale, questa è una faccenda che riguarda l'Essere stesso, come dice poi nella Lettera sull'umanismo contro Sartre. Ma devi semplicemente stare immobile a aspettare? Anche a costo di sbagliare, tradendo certi aspetti fondamentali della sua stessa filosofia, Heidegger pensa di doversi schierare: per e contro qualcosa, senza alcuna pretesa metafisica di neutralità sovrana, in nome di un accesso filosofico ai primi principi e valori universali. «Wer groß denkt, muß groß irren», come egli ripeterà spesso negli anni successivi. Chi pensa in grande non può che errare in grande.

Ho richiamato il saggio sull'opera d'arte perché è lì che va cercato il nesso tra accadere della verità e conflitto. Ripeto in breve i passi

impliciti in quanto detto fin qui (penserò anch'io groß, con la connessa inevitabilità dello irren?). La verità, se non è rispecchiamento di un ordine eternamente dato di essenze e strutture, è accadimento, e accadimento dialogico («Da quando siamo un dialogo», con Hölderlin). Verità si dà quando ci mettiamo d'accordo. Ma il dialogo sarà davvero sempre così pacifico? La fiducia platonica, che si ritrova in Gadamer, nella sua creatività, suppone sempre che ci sia, da qualche parte, il vero. E che qualcuno ne sappia un po' più degli altri: lo schiavo che nel dialogo socratico arriva a scoprire la verità geometrica è guidato da qualcuno che lo interroga opportunamente. Come che sia del dialogo socratico-platonico, è certo che la retorica odierna del dialogo ha molti caratteri per essere sentita come una maschera del dominio – ed è così che la viviamo di fatto nella nostra insofferenza crescente verso di essa. Ora, nel saggio sull'opera d'arte a cui mi sto riferendo, Heidegger definisce l'opera d'arte come «messa in opera della verità». E la lettura di questa definizione la interpreta giustamente come l'affermazione del carattere «inaugurale» dell'opera. Ciò a cui Heidegger sembra pensare è che, siccome la verità di una proposizione qualunque si prova solo all'interno di un paradigma storico, il quale non è semplicemente l'articolarsi di una struttura eterna (natura dell'uomo, principi primi eccetera) ma accade, nasce, ha un'origine (analogamente al paradigma di Kuhn), la sede di questo accadere va cercata nell'opera d'arte. Inaugurale in questo senso, possiamo pensare, è la Divina Commedia, Shakespeare, Omero, e anzitutto la Bibbia. Nello stesso saggio, mentre sviluppa a lungo l'idea dell'opera in quanto luogo di accadere della verità come apertura di un orizzonte storico, nascita di un linguaggio eccetera, Heidegger indica anche altri modi di accadere della verità oltre all'opera d'arte – che però non discute più ampiamente, e che restano definitivamente fuori dall'orizzonte dei suoi scritti successivi, sempre orientati a cercare l'evento della verità nella poesia o nella saggezza originaria delle sentenze dei presocratici. Quel che costituisce la base della forza inaugurale dell'opera d'arte, e questo mi sembra oggi più importante di quanto non mi apparisse in passato, è il fatto che essa mantiene aperto il conflitto tra mondo e terra. Due termini che, senza ripetere qui analisi svolte altrove, vanno intesi l'uno, il mondo, come l'orizzonte articolato, il paradigma, che l'opera inaugura e dentro cui ci fa «abitare»; l'altro, la terra, come quella riserva di sempre ulteriori

significati che, lo dice il termine stesso, sono legati alla vita – della natura e della persona – e che costituiscono un alone oscuro da cui proviene la spinta a progettare, a cambiare, a divenire altro. L'esistenza, pensa Heidegger, è progetto; e l'Essere stesso, dandosi solo attraverso l'uomo che è il suo «pastore» o anche luogotenente, è evento in quanto novità, indeducibilità, accadimento puro e semplice, non necessario ma sempre inaugurale. La storia dell'Essere, del resto, che in Heidegger è il concatenarsi, problematico, delle aperture, dei paradigmi, è possibile perché c'è «la terra», e cioè il succedersi delle generazioni: è a questo ritmo – si ricordi il detto di Anassimandro – che i paradigmi, le aperture, gli eventi dell'Essere lasciano il posto l'uno all'altro.

Ma la terrestrità non si lascia chiudere dentro la stabilità di un dialogo felice, che istituirebbe la verità come nascita armoniosa di una nuova apertura. La vicenda delle avanguardie del XX secolo, che Heidegger certamente visse, mostra quanta forza di «spaesamento» (Heidegger, e non solo Benjamin, parla di shock come effetto dell'opera) sia contenuta nella nascita di un'altra apertura, sia pure in quell'ambito «innocente» che è l'arte. L'accadere della verità «disturba». La transizione da uno a un altro paradigma – si ricorderà che l'esempio più usato da Kuhn è l'abbandono dell'ipotesi tolemaica a favore di quella copernicana – non accade mediante un «dialogo», ma ha piuttosto il carattere di un cambio «catastrofico» che non si lascia razionalizzare se non *après-coup*. Per quanto ci si sforzi di adottare una concezione razionale della storia, non si può non vedere che le grandi trasformazioni, che certo non accadono in un solo momento, non sono mai effetto di decisioni razionali, e tantomeno «democratiche». Per fondare la democrazia in Iraq, ci ha insegnato Bush con tutti i suoi corifei, occorre un atto di forza. E del resto i rivoluzionari francesi – inizio ufficiale, nei manuali, dell'età contemporanea – quando decapitano il re non lo decidono con un referendum. A cominciare dalle costituzioni, anche e soprattutto quelle democratiche, si tratta sempre di «eventi» non «logici», ma invece discontinui rispetto a ciò che precede, dunque anche non dia-logici. L'argomentazione razionale è certamente preferibile, nessuno dubita che su questo abbiano ragione Habermas o anche Rawls. Ma l'istituzione di un orizzonte di argomentatività, almeno per ora (e dobbiamo sottolinearlo, contro ogni irrazionalismo

metafisico o di principio), implica una lotta, un conflitto, forse quello che, secondo Marx, doveva farci uscire dalla preistoria.

Il «per ora» non è qui un'espressione solo retorica. La scelta infelice, il tragico errore di Heidegger nel 1933, vale per noi come esempio perché ci sembra di riconoscere nella situazione attuale tratti analoghi a quella con cui lui ebbe a che fare. Come allora, siamo in una condizione di «urgenza», con la minaccia imminente di perdita della libertà. Anche se, fortunatamente, possiamo rinunciare a cercare troppe analogie; le differenze concrete sono tante, il riferimento a quell'epoca vale per noi solo come richiamo al fatto che la filosofia, se non vuole essere metafisica sempre solo apologetica delle cose come stanno, deve guardare alla condizione universale del mondo e lasciarsene interpellare. Già pensarla così, però, la mette nella necessità di impegnarsi. Non si può cercare di uscire dalla metafisica – oggettiva, apologetica, «realistica» – senza venire coinvolti nel conflitto da cui soltanto può scaturire la verità-evento. La libertà – la progettualità umana in cui solo si annuncia l'Essere come tale – è sempre minacciata dalla metafisica (cioè dalla violenza del dominio). Ai tempi della svolta di Heidegger, era minacciata dal chiudersi della morsa di imperialismo capitalistico, comunismo staliniano e nazismo tedesco. Oggi la minaccia è costituita dalle forze neutralizzanti della globalizzazione in cui il dominio si nasconde sotto la maschera della razionalità economica e della scienza-tecnica vista come sola speranza di «progresso» e di «pace». La nostra situazione è, per certi versi, più insidiosa, anche se infinitamente più comoda, di quella degli anni Trenta. Il tacitamento di ogni conflittualità – che allora certo era assai più esplicita – realizza quella condizione che Heidegger stigmatizzava nella citazione platonica che fa da esergo a Essere e tempo: non solo non abbiamo una risposta alla domanda sul senso dell'Essere, ma ci siamo dimenticati, ci stiamo dimenticando, anche della domanda stessa. Per questo, cercare di ricordare l'Essere non vuol dire altro, oggi per noi, che opporsi alla neutralizzazione, prendere partito. Con chi e per cosa non è poi tanto difficile da stabilire, senza lasciarsi troppo impressionare dai tanti che oggi, giustamente anche se sempre con ragioni di tracotanza metafisica («noi siamo i veri difensori dell'umano» eccetera), credono di dover buttare a mare l'ontologia di Heidegger per il suo errore del 1933. Sforzarsi di ricordare l'Essere

come progettualità e libertà significa ovviamente scegliere di stare con quelli che più progettano perché meno possiedono: il vecchio proletariato marxiano, non titolare metafisico della verità perché libero di vedere il mondo fuori dalle ideologie; ma portatore dell'essenza generica perché più di ogni altro individuo, gruppo, classe, è definito dal progetto, è tutto proiettato verso la trasformazione della propria condizione – cioè autenticamente ex-sistente.

INDICE DEI NOMI

Indice dei nomi

Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund

Agostino d'Ippona

Alighieri, Dante

Altwegg, Jürg

Anassimandro

Apel, Karl Otto

Aristotele

Barth, Karl

Benjamin, Walter

Bergson, Henri

Berkeley, George

Bernanos, George

Bernstein, Richard

Blanchot, Maurice

Bloch, Ernst

Boehme, Jakob

Bonhoeffer, Dietrich

Boringhieri, Giulia

Brague, Rémi

Brecht, Bertold

Bush, George Walker

Cacciari, Massimo

Calvino, Giovanni

Caracciolo Perotti, Maria

Caracciolo, Alberto

Carchia, Gianni

Cartesio

Cassirer, Ernst

Chaplin, Charlie

Chiodi, Pietro

Colli, Giorgio

Coppellotti, Francesco
Costantino
Cristin, Renato
Croce, Benedetto
Crupi, Vincenzo
Davidson, Donald
De Caro, Mario
Deleuze, Gilles
Derrida, Jacques
Dewey, John
Dilthey, Wilhelm
Dostoevskij, Fëdor
Dottori, Riccardo
Einstein, Albert
Emad, Parvis
Engel, Pascal
Evans, Gareth
Farías, Victor
Fédier, François
Feuerbach, Ludwig
Feyerabend, Paul
Foucault, Michel
Fraassen, Bastiaan Cornelis (Bas) Van
Francesco D'Assisi, santo
Freud, Sigmund
Gadamer, Hans-Georg
Gargani, Aldo Giorgio
Ghigi, Nicoletta
Giere, Ronald
Girard, René
Goodman, Nelson
Gramsci, Antonio
Habermas, Jürgen
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Heidegger, Martin
Henrich, Dieter
Herrmann, Friedrich-Wilhelm von

Hitler, Adolf
Hölderlin, Friedrich
Husserl, Edmund
Iadicicco, Alessandra
James, William
Janicaud, Dominique
Janik, Allan
Jaspers, Karl
Joyce, James
Kant, Immanuel
Kierkegaard, Søren
Krell, David
Kuhn, Thomas
Kuki, Shuzo
Lakatos, Imre
Latouche, Serge
Leibniz, Gottfried Wilhelm von
Lenin, Nikolaj (Vladimir Il'ic Ul'janov)
Lévinas, Emmanuel
Lukács, György
Lutero, Martin
Lyotard, Jean-François
Maly, Kenneth
Marconi, Diego
Marcuse, Herbert
Martinengo, Alberto
Marx, Karl
Mazzarella, Eugenio
McDowell, John
Molière (Jean-Baptiste Poquelin)
Montale, Eugenio
Montinari, Mazzino
Nancy, Jean-Luc
Natorp, Paul Gerhard
Newton, Isaac
Nietzsche, Friedrich
Omero

Paci, Enzo
Pareyson, Luigi
Parmenide
Pascal, Blaise
Pavese, Cesare
Platone
Polt, Richard
Popper, Karl Raimund
Porfirio
Putnam, Hilary
Quine, Willard Van Orman
Rawls, John
Rella, Franco
Richardson, John
Rilke, Rainer Maria
Rorty, Richard
Rovatti, Pier Aldo
Rubenstein, Richard
Safranski, Rüdiger
Sartre, Jean-Paul
Saussure, Ferdinand de
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von
Schleiermacher, Friedrich
Schmitt, Carl
Schopenhauer, Arthur
Schürmann, Reiner
Searle, John
Sellars, Wilfrid
Semerari, Giuseppe
Severino, Emanuele
Shakespeare, William
Socrate
Stalin (Iosif Visarionovic Džugašvili)
Strawson, Peter Frederick
Taylor, Frederick
Todorov, Tzvetan
Toulmin, Stephen

Ugazio, Ugo Maria
Vattimo, Gianni
Vivaldi, Antonio
Volpi, Franco
Weber, Max
Wittgenstein, Ludwig
Zenone di Elea

Note

Note 1

1 Naturalmente, il quadro generale della questione è molto complesso e costituisce quasi un capitolo a sé stante della storia della filosofia del Novecento, almeno dalla fine della seconda guerra mondiale in poi. Il «caso Farías», fu suscitato dal volume di Victor Farías, *Heidegger e il nazismo* (tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1988), pubblicato in Francia nel 1987, e più di recente rialimentato da *L'eredità di Heidegger nel neonazismo, nel neofascismo e nel fondamentalismo islamico* (tr. it., Medusa, Milano 2008). Contro, si veda, almeno François Fédier, *Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo* (tr. it., Egea, Milano 1993) e il bilancio più articolato, che emerge per esempio nel volume curato da Jürg Altwegg, *Die Heidegger Kontroverse* (Athenäum, Frankfurt 1988). Per un profilo complessivo (e pacato) del problema, ben oltre i confini della tradizione heideggeriana, continua a essere utile il taglio fornito da Richard Bernstein, *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno* (tr. it., Feltrinelli, Milano 1994, pp. 78-130).

2 Sul problema dell'origine in Heidegger, un contributo decisivo nella direzione che prefiguro qui è senza dubbio quello di Reiner Schürmann. Come è noto, Schürmann affronta il tema dell'originario dentro un contesto che ha a che fare con le implicazioni politiche del discorso (e della biografia) di Heidegger. E lo fa mostrando che l'interesse heideggeriano non può risolversi né nella ricerca affannosa degli inizi del pensiero greco, né tantomeno in un'apologia del «nuovo inizio» nella Germania del Führer. Cfr. in particolare Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, Paris 1982 (tr. it., *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, il Mulino, Bologna 1995, pp. 39-60). Su questo, e su Schürmann in generale, si veda A. Martinengo, *Introduzione a Reiner Schürmann*, Meltemi, Roma 2008, pp. 45-51.

3 Schürmann, Dai principi all'anarchia, cit.

Note 2

1 Ne parla diffusamente D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Eclat, Combas 1991.

2 Penso, per esempio, al Cacciari degli anni Settanta: cfr. *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976; e *Pensiero negativo*, Marsilio, Venezia 1977.

3 Per la mia interpretazione di Nietzsche in questo senso rimando a *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1974; e alla raccolta *Dialogo con Nietzsche*, Garzanti, Milano 2000.

4 È, di nuovo, il punto di partenza della mia proposta contenuta in *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Bari 1994, in particolare pp. 3-20.

5 È testualmente il contenuto di un appunto del 1886-87, che inizia con «Contro il positivismo», in Nietzsche, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, 19 voll., Adelphi, Milano 1964-77, vol. VIII, t. I, p. 299.

6 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Paul Siebeck, Tübingen 1960 (tr. it., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1994, p. 542).

7 Una lettura di questo genere, che a me pare la più coerente, richiede che nella traduzione italiana della frase si mettano due virgole, dopo l'essere e dopo compreso; le virgole ci sono nell'originale tedesco, ma richieste solo dalle regole sintattiche che reggono le frasi relative. Ho discusso tutto questo in *Storia di una virgola*, «Iride», 23(2000), pp. 323-334.

8 Cfr. H.-G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, Il Melangolo, Genova 1982; e cfr. anche varie pagine di *Verità e metodo* citate in *Storia di una virgola*.

9 Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. III, pp. 75-76.

10 Vedi Nietzsche, *Opere*, cit., vol. III, t. II; *Su verità e menzogna fuori del senso morale*, Filema, Napoli 1998.

11 Sul senso del prospettivismo di Nietzsche ricavo suggestioni decisive da J. Habermas, *Conoscenza e interesse* (1968), tr. it., Laterza, Bari 1970, pp. 288-289 et passim.

12 Ho proposto questa ipotesi in un saggio del 1987, *Ermeneutica come koiné*, «aut aut», n. 217-218(1987), ristampato in *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, pp. 38-48.

13 Anche se sarebbe difficile chiamare «naturalistico» il neopragmatismo di Rorty (cfr. *La filosofia e lo specchio della natura* [1979], tr. it., Bompiani, Milano 1986). A lui dichiara del resto di ispirarsi McDowell, su cui vedi più avanti.

14 Scienza normale, nel linguaggio di Thomas Kuhn (*La struttura delle rivoluzioni scientifiche* [1962], Einaudi, Torino 1969), è «una ricerca stabilmente fondata su uno o più risultati raggiunti dalla scienza del passato ai quali una particolare comunità scientifica, per un certo periodo di tempo, riconosce la capacità di costituire il fondamento della sua prassi ulteriore» (Ivi, p. 29). Questi risultati accettati e i metodi relativi sostituiscono quello che Kuhn chiama un paradigma. Si chiama invece scienza «rivoluzionaria» quella che si sviluppa a partire dalla invenzione di un nuovo paradigma, cfr. Ivi, p. 117).

15 J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge-London 1994 (tr. it., *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999).

16 Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, Clarendon, Oxford 1982.

17 Su tutto il dibattito e i documenti relativi rimando alla lunga introduzione di R. Dottori a H.-G. Gadamer, *Verità e metodo* 2. *Integrazioni*, Bompiani, Milano 1996.

18 Per Heidegger, come si sa, pensare – Denken – è anche e soprattutto rammemorare, An-denken, ascoltare la storia dell'Essere come si è inscritta nel linguaggio.

19 Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. I.

20 Nietzsche, *Umano troppo umano*, in *Opere*, cit., vol. IV, t. I.

21 Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., vol. V, t. II.

22 Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. II.

Note 3

1 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2001 (tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005).

2 Ne costituisce il vol. IX, a cura di F.W. von Herrmann.

3 In Segnavia, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 431, dove cita Jaspers.

4 Anche qui è una citazione letterale da Jaspers, Ivi, p. 432.

5 Citata da R. Cristin (a cura di), *Fenomenologia. Storia di un dissidio*, Unicopli, Milano 1999, p. 59.

6 E. Bloch, *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985 (tr. it., *Spirito dell'utopia*, a cura di F. Coppelotti, Rizzoli, Milano 2011).

7 Antrittsrede, in *Jahresheft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1957-58, pp. 20-21.

8 Cfr. *Essere e tempo*, cit., p. 268. «Attraverso chiacchiera, curiosità ed equivoco, il coperto e l'aperto cadono nei modi della contraffazione e della chiusura. L'essere per l'ente non è dissolto, ma [aber, non all'opposto, e tuttavia, n.d.a.] sradicato.»

9 Il passo è citato e commentato nella prefazione di G. Semerari a E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari 1994, pp. XI-XII.

10 Il paragrafo 76 di *Sein und Zeit* (pp. 396-397) attesta la presenza di Nietzsche nella riflessione di Heidegger sulla storia. Il proposito di Zarathustra di rovesciare la pietra del passato che ci grava sulle spalle, e che ispira l'idea nietzschiana dell'eterno ritorno dell'uguale, è certo uno dei riferimenti decisivi per Heidegger.

11 Il riferimento è ovviamente alla divisione tra destra e sinistra che si verificò nella scuola hegeliana.

12 Per i richiami a Nietzsche rimando sempre alla mia *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari 1985, e edizioni seguenti; e a *Dialogo con Nietzsche*, Garzanti, Milano 2003.

Note 4

1 M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in Holzwege, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950 (tr. it., *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997).

2 Penso a filosofi come Paul Feyerabend, Nelson Goodman, a Hilary Putnam e al suo «realismo interno», a Bas van Fraassen.

Un'informazione rapida ma precisa sulle loro posizioni si può trovare nelle voci relative della Garzantina di Filosofia.

3 Su tutto ciò rimando agli eccellenti lavori di V. Crupi, *Scienza, ontologia, metafisica. Heidegger e i nomi della filosofia*, «Iride» 28(3), pp. 627-644; e Id., *Tematizzazione e matematizzazione*, «Filosofia» 51(2), pp. 251-277.

4 M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1954 (tr. it. a cura di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1988, vol. I, p. 41).

5 Cfr. *Essere e tempo*, ted., p. 230; ed. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005, p. 277.

6 J. Joyce, *Dedalus*, tr. it. di C. Pavese, Frassinelli, Cremona 1970, p. 315.

7 M. Heidegger, *Introduzione a Che cos'è metafisica?*, in Segnavia, Adelphi, Milano 1987, p. 76.

8 M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, vol. 25, pp. 25-26.

9 Che la scienza, anche praticata «inautenticamente», funzioni è forse da riportare al preteso «disprezzo» dello Heidegger esistenzialista per la quotidianità media, per la quale la scienza anche così sarebbe sufficiente? Come in Croce, solo un affare «economico»? Ma allora: l'apertura scientifica si identificherebbe semplicemente con la banalità del «man» – sia pure l'opinione media specifica dell'epoca? O la scienza praticata dallo scienziato esistenzialmente «autentico» sarebbe solo quella che non pretende di essere la sola sede della verità delle cose? Paradossalmente, se la verità fosse l'oggettività neutrale, forse questa pretesa sarebbe legittima. Anche di questo. Ma, di nuovo, qui saremmo sempre solo alla canzone da organetto degli animali di Zarathustra, o a una tollerante concezione della pluralità dei giochi linguistici, delle versioni o ridescrizioni del mondo. La pluralità, qui, non crea problemi perché sembra sempre che si supponga che il mondo è comunque stabilmente uno; giochi, versioni, ridescrizioni sono per l'appunto solo giochi, versioni eccetera.

10 Sulla scomparsa del termine e del tema della «autenticità» nel cosiddetto secondo Heidegger, e la sua «riduzione» all'evento, rimando ancora ai miei lavori su Heidegger, e specialmente al mio *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1989.

Note 5

1 Cfr. H. Putnam, *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge 1981 (tr. it., *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano 1985, p. 57).

2 In una intervista curata da Mario De Caro e pubblicata su «la Repubblica» il 24 settembre 2011, Putnam dichiara che negli ultimi anni ha cercato di superare sia il «realismo metafisico» (per il quale «la realtà è descrivibile in un unico modo, un modo che fissa definitivamente la nostra ontologia») sia il «realismo interno» mediante un «realismo del senso comune», secondo il quale ci sono «molte descrizioni corrette della realtà». De Caro – come del resto ci si può aspettare da un articolo di giornale – si accontenta un po' troppo facilmente di questa risposta, ansioso probabilmente di arruolare Putnam tra i «realisti» à la Searle. Il realismo, qui, sembra identificarsi solo con l'opposto dell'idealismo empirico – cioè con la tesi secondo cui c'è qualcosa fuori di noi e il soggetto non crea tutto ciò che conosce. Il povero Kant e i poveri ermeneutici, questi ultimi sicuro bersaglio polemico dei realisti à la Searle, ringraziano; del resto, non si sono mai sognati di dare ragione a Berkeley. Di Putnam si veda anche *Renewing philosophy*, Harvard University Press, Cambridge-London 1992 (tr. it., *Rinnovare la filosofia*, Garzanti, Milano 1998).

Note 6

1 Per esempio D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007.

2 Ivi.

Note 7

1 Cfr. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus* (tr. it., Einaudi, Torino 1962, p. 79).

2 Cfr. Was heißt Denken?, Niemeyer, Tübingen 1954, p. 34. Ma altri passi sul rivolgersi a noi dell'Essere sono citati e commentati nel mio Essere, storia e linguaggio in Heidegger, Marietti, Genova 1989.

3 Penso qui alla lettura della Krisis che diede Enzo Paci in Funzione delle scienze e significato dell'uomo, Il Saggiatore, Milano 1963.

4 Il presidente Bush jr, il 17 novembre 2004, ha assegnato a Searle la National Humanities Medal, vedi <http://www.neh.gov/news/archive/20041117.shtml>.

5 W.V.O. Quine, On what there is, «Review of Metaphysics», 2(1948).

6 K. Marx, Tesi su Feuerbach, Centro di ricerca per la pace, Viterbo 1991. Ci si riferisce qui all'XI tesi.

Note 8

1 È il motto dell'anarchismo metodologico di Paul Feyerabend. Cfr. Id., Contro il metodo: abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza (1970), tr. it., Feltrinelli, Milano 1984.

2 Karl Otto Apel ha giustamente parlato, a questo proposito, di una semantizzazione del kantismo; si veda Id., Comunità e comunicazione, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

3 Cfr. J. Habermas, Teoria dell'agire comunicativo (1981), Il Mulino, Bologna 1986.

4 Si vedano i Beiträge zur Philosophie (1989), tr. it. di A. Iadicicco e F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, soprattutto i paragrafi 50, 54, 60. Io traduco liberamente come «assenza di emergenza», come i traduttori americani P. Emad e K. Maly, che leggono talvolta il termine anche come «lack of distress». A favore, Contributions to Philosophy (From Enowing), Indiana University Press, Bloomington 1999. A leggere «lack of emergency» come termine costante è invece l'ottimo studio di R. Polt, The Emergency of Being, Cornell University Press, Ithaca NY 2006. Anche l'importanza che assume oggi ai nostri occhi la nozione di evento mi pare condizionata dalla situazione in cui viviamo, e nella quale non sembra possa accadere nulla.

5 Cfr. E. Husserl, *Teleologie in der Philosophiegeschichte*, «Biblioteca Husserliana», XIX (tr. it. a cura di N. Ghigi, *La storia della filosofia e la sua finalità*, Città nuova, Roma 2004).

Note 9

1 Nell'originale tedesco, «Es mit dem Sein selbst nichts ist»; cfr. M. Heidegger, *Nietzsche, Adelphi*, Milano 2000, p. 812.

Note 10

1 Cfr. D. Henrich, *Was ist Metaphysik – Was ist Moderne? Thesen gegen J. Habermas*, in «Merkur», 442(1986), pp. 495-508, che discute un saggio di J. Habermas, *Rückkehr zur Metaphysik. Eine Tendenz der deutschen Philosophie?*, «Merkur», 39(1985), pp. 898-905.

2 Cfr. D. Davidson, *On the very Idea of a conceptual scheme*, in Id., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon, Oxford 1984.

3 Henrich, *Was ist Metaphysik...*, cit.

4 Cfr. per esempio l'appunto 10 /168 (numerazione dell'ed. Colli-Montinari); e *Genealogia della morale*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1964-77, vol. II, cap. 16.

5 È l'appunto n. 40 / 21 nell'ed. Colli-Montinari.

6 Nietzsche, *Aurora*, in *Opere*, cit., vol. V, t. I, n. 547.

7 Cfr. per esempio *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., n. 329; e *il mio Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1974, pp. 116 ss.

8 Cfr. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York 1973 (tr. it., *La grande Vienna*, Garzanti, Milano 1975).

9 Come scrive G. Carchia, *La legittimazione dell'arte*, Guida, Napoli 1982, p. 123.

10 E. Lévinas, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961 (tr. it., *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1977, p. 299).

11 M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1954, p. 34.

12 Su questo, si veda il mio *Essere, storia e linguaggio* in Heidegger, Marietti, Genova 1989, cap. 4.

13 Sulla storia della metafisica come storia dei vari principi primi assunti via via a fondamento cfr. R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia*, Il Mulino, Bologna 1995.

14 M. Heidegger, *Nietzsche, Neske*, Pfullingen 1961, vol. II, p. 338; sull'identità tra metafisica e nichilismo, cfr. Ivi, p. 350.

15 Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, p. 26: «Das Ereignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat».

16 Penso al capitolo sul «bisogno ontologico» della *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970 (tr. it., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1982).

17 Cfr. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 74.

18 Cfr. Heidegger, *Identität und Differenz*, il passo citato sopra; le Bestimmungen che la metafisica ha conferito a uomo ed Essere sono anzitutto quelle di soggetto e oggetto, come appare nelle stesse pagine di *Identität und Differenz* che parlano della reciproca Herausforderung in cui uomo ed Essere, nell'epoca della metafisica, si trovano coinvolti.

19 Cfr. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, p. 152 (tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 123).

20 Come consiglia M. Heidegger in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, p. 6 (tr. it. in *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980).

21 Cfr. le giuste osservazioni di D. Henrich in *Was ist Metaphysik...*, cit., pp. 503-504, sul «rousseauismo» di Habermas.

22 Su ciò, cfr. anche il mio *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1990, cap. 1.

23 In un senso che Heidegger non ha pensato esplicitamente, ma che si può ricollegare alle conclusioni del suo saggio su *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

24 R. Rorty, *Il primato della democrazia sulla filosofia*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia* 86, Laterza, Bari 1986.

Note 11

1 Ripensiamo qui anche al titolo di un bellissimo libro su Heidegger di Schürmann, *Dai principi all'anarchia*, Il Mulino, Bologna 1995.

2 Cfr. S. Latouche, *L'invention de l'économie*, Albin Michel, Paris 2005 (tr. it., *L'invenzione dell'economia*, Bollati Boringhieri, Torino 2010).

Note 12

1 «Die Welt ist alles, was der Fall ist», in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge, London 1992, 1.1.

2 «Die vorhandene Gegenwärtigung des Anwesenden», in M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, p. 79, tr. it., p. 179.

3 «Grundlose Mystik, schlechte Mythologie, verderblicher Irrationalismus», in Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, cit., p. 79.

Note 13

1 R. Rorty, *Solidarity or Objectivity?*, in Id., *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 (tr. it., *Solidarietà o oggettività?*, in *La filosofia dopo la filosofia*, traduzione di G. Boringhieri, Laterza, Roma-Bari 2001).

2 Cfr. R. Bague, *Europe: la voie romaine*, Criterion, Paris 1992 (tr. it., *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Rusconi, Milano 1998).

Note 14

1 Cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 94 e 104.

2 Cfr. la conferenza «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» del 1964, in M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, p. 97.

3 Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, cit., p. 79; tr. it., in *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, p. 179.

SOMMARIO

INTRODUZIONE

LE LEZIONI DI LOVANIO

1. EFFETTO NIETZSCHE
2. EFFETTO HEIDEGGER
3. L'EPOCA DELL'IMMAGINE DEL MONDO

INTERMEZZO

LA TENTAZIONE DEL REALISMO

LE LEZIONI DI GLASGOW GIFFORD LECTURES

1. TARSKI E LE VIRGOLETTE
2. OLTRE LA FENOMENOLOGIA
3. L'ESSERE E L'EVENTO
4. LA DISSOLUZIONE ETICA DELLA REALTÀ

APPENDICE

1. METAFISICA E VIOLENZA. QUESTIONE DI METODO
2. DA HEIDEGGER A MARX: UMANISMO ERMENEUTICO
COME FILOSOFIA DELLA PRASSI
3. LA FINE DELLA FILOSOFIA NELL'ETÀ DELLA
DEMOCRAZIA
4. VERO E FALSO UNIVERSALISMO
5. IL MALE CHE NON C'È, 1
6. IL MALE CHE NON C'È, 2
7. PENSIERO DEBOLE PENSIERO DEI DEBOLI
8. DAL DIALOGO AL CONFLITTO

INDICE DEI NOMI